

سلسلة الوجود الكبرى

محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي

اليف: ارشرف جوي

ترجمة: الدكتور ماجد فخري

دار الكتاب العربي

11

شركة الامتياز
مؤسسة فرناندين للطباعة والنشر
بيروت - نيويورك

١٩٦٤

K F 31193

هذه الترجمة تُرخص بها وقد قامت
مؤسسة فرانكلين للطب باعثة والنشر
بمشاورة لجنة الترجمة من صاحبها الحق

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
APR 29 1965

This is an authorized translation of
THE GREAT CHAIN OF BEING
by Arthur O. Lovejoy. Copyright
1936 by the President and Fellows
of Harvard College. Published by
Harvard University Press, Cam-
bridge, Massachusetts, U. S. A.

المُسهُمُون فِي هَذَا الْكِتَابِ

المؤلف : ارشلف جوي

فيلسوف وكاتب امريكى، ولد في برلين سنة ١٨٧٣ . تلقى دراسته العليا في جامعتي كاليفورنيا وهارفارد حيث حصل على شهادة الماجستير، كما درس في جامعة باريس .

بدأ حياته في حقل التعليم سنة ١٨٩٩ بتدريس الفلسفة في جامعة ستانفورد، وفي سنة ١٩٠١ انتقل الى جامعة جورج واشنطن، ثم درس في جامعتي ميسوري وجونز هوبكنز، كما حاضر في جامعتي هارفارد ولندن . وقد توفي في نهاية سنة ١٩٦٢ . وله العديد من المؤلفات والمقالات .

المترجم : الدكتور ماجد فخري

من مواليد لبنان سنة ١٩٢٣ . حصل على شهادتي البكالوريوس والماجستير في الفلسفة من الجامعة الامريكية في بيروت، كما نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ادنبره سنة ١٩٤٩ .

درس الفلسفة المربية في معهد الدراسات الشرقية (جامعة لندن) بين سنتي ١٩٤٩ و١٩٥٤، وفي الجامعة اللبنانية في بيروت بين سنتي ١٩٥٤ و١٩٥٧، وهو الآن استاذ مشارك في الفلسفة في الجامعة الامريكية في بيروت .

وله عدة مؤلفات أهمها :

ارسطوطاليس المعلم الاول (بيروت ١٩٥٨)،

ابن رشد (بيروت ١٩٦٠)،

في الحكم المدني لجون لوك (ترجمة) ١٩٥٩ .

هذا بالإضافة الى العديد من المقالات باللغتين العربية والانجليزية .

مقدمة المترجم

١ - مؤلف هذا الكتاب

ولد ارثر انكن لفجوي Arthur Oncken Lovejoy في برلين في العاشر من تشرين الاول سنة ١٨٧٣ من أب امريكي وام المانية، وتلقى علومه العالية في جامعات هارفارد وكاليفورنيا وجونز هوبكنز وباريس . وقد درّس الفلسفة وتاريخ الفكر في عدد من الجامعات الامريكية، الا ان جونز هوبكنز كانت المركز الرئيسي لنشاطه الفكري والعلمي كبحاثه واستاذ . ومن المناصب التي شغلها منصب رئيس اتحاد اساتذة الجامعات في امريكا ومحرر مجلة "تاريخ الفكر"، التي يعود اليه فضل تأسيسها، ورئيس الجمعية الفلسفية الامريكية وسواها . ومع ذلك فقد اقتصر مجهوده الفكري طوال عمر مديد ناهز تسعة وثمانين عاماً على البحث والتنقيب من جهة والمحاضرة والتدريس من جهة ثانية . وتوفي في ٣٠ كانون الاول سنة ١٩٦٢ .

كان صاحب الترجمة من المع المفكرين ومؤرخي الفلسفة المعاصرين في الولايات المتحدة . ولم يترك جانباً من جوانب الفلسفة الامريكية والمعاصرة الا وقد تطرق اليه في مقالاته التي صدرت في نخبة المجلات الفلسفية في امريكا وانجلترا

او في محاضراته التي كان لها صدى بعيد في الاوساط الفكرية والتي يقوم الكتاب الذي تقدم له شاهداً ساطعاً على عمقها واصالتها . الا ان الميدان الذي برز فيه تبرزاً خاصاً هو ميدان التاريخ الفكري . فقد ألتف في هذا الباب عدداً من المؤلفات الكبرى واتخذ هذا التاريخ، خلافاً للمُحترفين من مؤرخي الفلسفة، ذريعةً لاستنباط العبر الفكرية الكبرى من سيرة التطور العام للفكر الغربي وللتدليل على الدور الذي لعبه ما يدعوه بالوحدات الفكرية في تكوين المفاهيم الرئيسية التي كتب لها السيطرة على حقبة من حقبة الفكر الغربي، ليس في مضمار الفلسفة وحسب، بل في مضمار الادب والعلم والطبيبات والاجتماع كذلك - وذلك فعوى ما يدعوه بتاريخ الفكر، تمييزاً له عن تاريخ الفكر او الفلسفة بمعناه العام . اصف الى ذلك انه لم يكتب من كل ذلك بالحكاية لآراء القدماء واستخلاص العبر منها ، بل استعان به على تشييد بنية فكري خاص، ساهم من خلاله في الحركة الفلسفية المعاصرة مساهمة جلية . وهكذا كان حتى وفاته منذ عام ونيف ركناً من اركان المذهب المعروف بالواقعية النقدية، التي جاءت رد فعل على النزعات التوحيدية في الفكر الأمريكي والبريطاني الحديث، كما تتجلى خاصة في مذهب هوايتهد وراسل Whitehead, Russell ، وتقريراً لثنائية العقل والمادة التي قال بها ديكارت Descartes الفيلسوف الفرنسي الشهير في القرن السابع عشر، واتباعه، والتي ادت بعض الصعوبات المنطقية التي انطوت عليها الى تنكر عدد من فلاسفة القرن العشرين لها . ومن اهم بنود الواقعية النقدية التي اخذ بها مؤلفنا وأقرانه من فلاسفة هذا القرن في امريكا تقرير القضايا الفلسفية التالية :

(أ) وجود العالم الخارجي ، الذي اثار المشككون امثال دافيد هيوم David Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) واضعاً شبهات حول وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الادراك .

ب) امام الذهن مباشرة بالفكر ، التي تعكس العالم الخارجي وتؤلف محتوى المعرفة العقلية الصحيح .

ج) التقارن السببي الضروري بين الموجودات الخارجية التي تستمر على حالها من الوجود، حتى لو لم يدركها الذهن، فكانت اذن مبيّنة لاحاسيسنا المباشرة ومستقلة عنها .

د) كون المعرفة في جميع اشكالها عبارة عن «تمثيل» او «عكس»، ان في الادراك او الحس او الذاكرة او التخيل، لمعطيات الوجود الخارجي، سواء عيننا بها الموجودات المادية او الكائنات العاقلة الاخرى .

اما اهم مؤلفات لفتجوي فهي التالية :

١٩٢٠ ' Essays in Critical Realism (بالاشتراك مع كتاب آخرين).

١٩٢٩ ' The Revolt against Dualism

١٩٣٥ ' Primitivism

١٩٣٦ ' The Great Chain of Being (وهو هذا الكتاب) .

١٩٤٨ ' Essays in the History of Ideas

فضلاً عن المقالات والابحاث الكثيرة التي نشرت في اشهر المجلات الفلسفية في امريكا والمجلدات، كما مرّ .

يتناول المؤلف في المحاضرات الاحدى عشرة التي تؤلف مادة الكتاب الذي بين ايدينا مسألة من اهم المسائل في تطور الفكر الغربي، راجت رواجاً عظيماً في القرنين السابع عشر والثامن عشر، هي مسألة اتصال الوجود وترباط اجزائه، حتى لتؤلف سلسلة من الحلقات او المراحل، يأخذ بعضها برقاب بعض منذ ادائها حتى اسمائها، فصحح اطلاق التسمية التي ومم المؤلف كتابه بها وهي : سلسلة الوجود الكبرى . والفرض الذي يتوخاه المؤلف من سرد سيرة هذا المفهوم، ابتداء بافلاطون وانتهاء بشلنغ، هو التدليل، كما ألمعنا، على الدور الذي تلعبه المفاهيم الكبرى في تطور الفكر العام وسيطرة بعض انماط التفكير في شتى حقول الحياة العقلية والاجتماعية في حقبة ما وعند جماعة او شعب ما، والنفاذ الى فحواها الاخير . وتلك هي مهمة مؤرخ الفكر الذي يعتمد في هذا الباب، كما يقول المؤلف، أسلوباً تحليلياً يشبه نهج الكيمياء التحليلية، اذ يدخل الى صميم النظم الفكرية المتداولة ويردّها الى العناصر او الوحدات الفكرية الاولى التي تتركب منها. وبما يثبت هذا النحو من التاريخ، عنده، ان التباين بين النظم الفكرية المختلفة لا يمدو في الغالب نمط التأليف بين هذه العناصر او الوحدات او وضع التراكيب العامة التي يتفتن اصحابها في استعدادها دون ان يأثروا مجديداً في ذلك . لذلك كانت الجودة او الابتكار بالمعنى الاصيل نادرة جداً في سيرة التطور الفكري، ولا سيما في باب العناصر او المقومات الاصلية لتلك التراكيب او النظم .

ويرد المؤلف الوحدات الفكرية التي تتركب منها هذه النظم والتي قد يكتب لها الرواج في جيل دون جيل او عند جماعة من الناس دون اخرى، فتؤثر تأثيراً حاسماً في تطور الفكر العام الى خمس :

أ) طرائق التفكير او الروانہ الشائعة في حقبة ما والتي لا يبرها الفيلسوف بادیء ذي بدء، حين يتناول قضايا فكرية بعينها، ولكنها تطبع تفكيره بطابعها الخاص وتعيّن ضرورة النتائج الفكرية التي قد يخلص لها .

ب) الملكات الفكرية الخاصة التي تتحكم بنهج الفيلسوف ونظريته الى الاشياء، فيميل بصورة غير واعية الى ضرب دون آخر من ضروب التعليل للموجودات . فاما ان يشدد مثلاً على الجانب الجزئي او الجانب الكلي، اي على العزل او الربط في نظريته الى تلك الموجودات.

ج) الجوانب العاطفية من الاستجابة لمركب ميتافيزيقي او فكري معين واثيره على ما عداه . وهو ما يدعوه المؤلف بالحساس الميتافيزيقي . فمن الناس من يتحمس مثلاً للغموض او الايهام، لما يقترن بذلك من تهيّب لما هو خفي او باطن . ومنهم من يتحمس لكل ما يوحى بالوحدة، اي ردة الاشياء جميعاً الى ماهية او ذات او مفهوم واحد، والشعور الغامض بان جميع الموجودات، بما في ذلك ذواتنا نحن، ان هي الا جزء من كل، 'نميز بين العناصر التي يتكون منها تمييزاً ذهنياً وحسب . ومنهم على خلاف ذلك من لا يتحمس الا للوضوح والجلء الميتافيزيقيين، فلا يقبل الا على الجزئي او الفردي ولا يفقه الا ما يتسم بسمة التمييز والانفصال والمباينة لما سواه .

د) الدلالات اللفظية للمصطلحات او العبارات التي يكتب لها الرواج في حقبة ما فتقرر النهج الفكري السائد وتفضي تدريجياً الى تحوله شيئاً فشيئاً الى نهج آخر، قد يكون مضاداً له، بحكم الايهام او الغموض الذي يلحق بها عادة .

هـ) الروابط او الاواصر الفكرية التي تشدّ مفهوماً ما في منطقة من

مناطق الفكر - كالأدب أو العلم أو الفن أو الفلسفة - إلى ما عداها من المفاهيم في المناطق الأخرى . من هنا كانت مهمة المؤرخ للفكر الفلسفية تقضي بالتجاوز عن التخصص الضيق ومدّ البصر إلى ما وراء الحقل الفكري الذي قد يتفق للكاتب أو المؤرخ أن يُعنى به عناية خاصة - فيدرك فحوى المفهوم الذي يتناوله إدراكاً أوفى ، ما دام لا يقتصر في ذلك على مدلوله في قرينة فكرية محدودة . ومع أنه لا يفتقر القرائن أو الملاحظات القومية أو الإقليمية أو الاقتصادية لنمط من أنماط الفكر أو مقياس من مقاييس القيم في حقبة ما ، فهو يتم بوجه خاص بالجوانب العامة أو المشتركة التي تجمع بين مختلف الناس حين يقبلون على لون من ألوان الفكر أو الفن أو التفسير العلمي دون سواه .

ولا يختلف تاريخ الفكر عن سائر ضروب البحث العلمي أو التاريخي من حيث الوحدات التي يتناولها وحسب ، بل من حيث الأسلوب الذي يعتمده في معالجته لها . فخلافاً لمؤرخ الفلسفة الذي يتوفر على بسط شامل للنظم والتراكيب الفكرية التي يأخذ بها عصر أو فيلسوف ما ، مثلاً ، يتقصّى مؤرخ الفكر أثر هذه الوحدات ، كما رأينا ، في أكثر من منطقة من مناطق الفكر وفحواها في كل منها ، فأسلوبه من هذه الناحية أشبه بأسلوب الأدب المقارن . وهو يفحص كذلك عن الشكل الذي تتخذه هذه الوحدات في النظم الفكرية عند فئات كبرى من البشر ، لا عند الأفراد وحسب . ويعنى أيضاً بالمعتقدات أو النظرات الجديدة التي قد تنجم عن طائفة متعارضة من الفكر أو المفاهيم التقليدية أو الموروثة . ويشعر أخيراً شعوراً حياً بضرورة التعاون في تحقيق هذه الأغراض ، بين فئات من العلماء والمختصين ، ما دام من المتمدر على أي من ذوي الاختصاص أن يلم بذلك دون معونة الأقران أو نصحتهم .

تبدأ سيرة المفاهيم التي أدت الى تبلور فكرة سلسلة تامة من الموجودات لا انقسام فيها بافلاطون . وعند المؤلف ان في التفكير الافلاطوني، اذا تدبرناه، اتجاهين رئيسيين متضاربين، يدعو الاول منهما النزعة الدنيوية والآخر النزعة الاخروية . وهو يعني بالنزعة الاخروية كما يقول : « الايمان ان كلا الموجود الحق والخير الحق يناقضان اصلاً، من حيث خواصهما الجوهرية، كل ما من شأنه ان يوجد في نطاق حياة الانسان الطبيعية والسياق المألوف للتجربة البشرية »، فلم يكن لكل ما في عالم الحس حقيقة او شأن يذكر بحسب هذه النظرة، فتوجب على المفكر الثاقب البصيرة اذن ان يحول وجهه عنه ويتطلع نحو عالم الوجود الحق الكامن وراء الظواهر . ففي ادراك هذا العالم والتعلق به تكمن سعادته وغبطته . ويعني بالنزعة الدنيوية، من ناحية اخرى، الايمان بحقيقة هذا العالم الحسي والاخلاد الى ملاذته والتوفر على طلبها والعمل على توطيد سلطان الانسان عليه واعتباره ذا شأن نهائي بجد ذاته، فكان التعلق بالازل والتجني على كل ما هو زمني والاعراض عنه باطلاً، ما دام لا مفر للانسان من حمل عبء الصيرورة في هذا العالم .

تتجلى النزعة الاخروية في اطارها الافلاطوني في نظرية المثل القائلة بان الكليات هي اصل الاشياء الحسية، وان هذه الكليات معقولات صرف قائمة بذاتها، ليس العالم الحسي الا ظلاً خافتاً لها، وهي موضوع الفلسفة النهائي وغاية الشوق البشري في جميع اشكاله . الا ان افلاطون لم يذهب، كما يرى لفجوي، الى ان العالم الحسي وهم او شر محض، كما يزعم الميتافيزيق الهندي وحكيم الفيدنتا الاعظم شانكارا، ما دام هذا العالم انما يعكس عنده عالم الوجود الحق ويفصح عنه افصاحاً ما . من هنا الازدواج او التضارب البادي في مذهبه . فهو لا ينفي

عالم الحس نفيًا قاطعاً، ولكنه يجرّده من صفة الوجود الاصيل، ويذهب بالاضافة الى ذلك الى ان عالم الوجود الحق (اي عالم المثل) يرتكز آخر الامر على مبدأ متعالٍ يستمد منه هذا العالم وجوده ومعقوليته هو الخير المطلق، مثال المثل ومصدرها النهائي .

اما خاصية هذا المطلق عند افلاطون فهي مباينته لجميع الموجودات الاخرى من حيث الماهية او الجوهر ، واكتفائه الذاتي التام ، من حيث نسبته الى تلك الموجودات ، فاستحال ان يضيف حدوث الاشياء الى كاله شيئاً . فكيف أمكن اذن اثبات الموجدات الجزئية عنه ؟

يجيب افلاطون على هذا السؤال في طيماوس ، وهي المحاورّة التي تدور على مسألة خلق العالم ، بقوله : « كان صانع العالم خيراً . ومن خصال الخير ان لا تساوره غيره من اي شيء آخر . ولما كان خلواً من الفيرة فقد شاء اذن ان يكون كل شيء شبيهاً به حسب المستطاع » . ولكن هذا الجواب يصطدم مع مفهوم الخير المطلق (كما يرد في الجمهورية) المتصف بالتعالي والاكتفاء الذاتي . وهو ما حمل بعض مفسري افلاطون على الفصل بين إله طيماوس الخالق ومطلق الجمهورية الذي لا يخلق شيئاً لانه لا يفتقر الى شيء . الا ان افلاطون استطاع تحليل الخلق ، في عرف لفجوي ، بنفيه صفة الفيرة عن الكائن المكتفي بذاته ، فخرج من ذلك بمفهومين متضاربين كان لهما اثر بالغ في تطور الفكر الغربي في العصور الوسطى والحديثة : « كمال لم يكتمل بعد » - كما يقول المؤلف - « ما دام لم يحقق ذاته بعد » من خلال سلسلة من الموجودات الناقصة التي تتصل به بالتضمن والسببية على الاقل وتختلف عنه اختلافاً تاماً في الجوهر ، ومطلق مكتف بذاته كل الاكتفاء فلم يكن بحاجة الى شيء من ذلك قط .

ويتصل بالسؤال السالف سؤال آخر أبعد منه غوراً : هو عدد الموجودات التي ينبغي ان يحتويها العالم المنبثق عن هذا الكائن الزاخر بالخير والوجود . فلما لم يكن ضئيلاً استحال ان يسقط من حسابه « حتى التافه المضحك والشنيع » من النظائر الحسية للمثثل الازلية التي يضرب على غرارها الموجودات . وفي التعبير عن طبيعة هذا الكائن المخلوق الذي يعكس كمال خالقه يخلط افلاطون لغة الفلسفة بلغة الاساطير او المجاز فيقول : ان العالم المخلوق كائن متنفس او حيوان او انه « إله حسي » هو عبارة عن صورة الاله العقلي الاعظم . . فاشتمل اذن على كل ما يمكن ان يكون : اعني المجموعة الكاملة للاشياء ، من حيث تمكس عالم المثل الكامل . ولولم يفعل « الصانع » ذلك ، فتجاوز عن خلق شيء ما مما كان ينبغي خلقه ، لانتفت عنه صفة الخيرية المطلقة ولبات خلق العالم فعلاً تصفياً تاجماً عن نزوة او هوى ، فلم يكن الى تعليه سبيل .

ينطوي مفهوم انبثاق العالم عن كائن خبير مطلق اذن على مفهوم ميتافيزيقي يدعوه المؤلف مبدأ التام ، اي ضرورة تكامل سلسلة الموجودات ، بحيث يستحيل سقوط حلقة واحدة منها قط . ويدور سائر الكتاب الذي نقدم له على قصي سيرة مبدأ التام هذا في تاريخ الفكر الغربي في شتى الميادين الفكرية : الميتافيزيقية والبيولوجية والادبية والفلكية ، والصفة التي اتسم بها في كل منها واللوازم المنطقية التي لزمته عنه والتناقضات التي لحقت به .

لعب هذا المبدأ دوراً حاسماً في تحليل حدوث الاشياء في العصور الوسطى . فالقديس اغسطينوس (توفي سنة ٤٣٠) يقول في تحليل التفاوت بين درجات المخلوقات وانواعها ، مثلاً : « انه لو كانت جميع الاشياء متساوية ، لما كانت جميع الاشياء موجودة ، اي لم يكن بمجموع اصناف المخلوقات (الممكنة) التي يتركب منها الكون . . . موجوداً » ، وهو ما يتنافى مع مبدأ التام من جهة ، ومع خيرية الله وجوده المطلقين من جهة ثانية . وعند مؤلف مجهول

عاش في القرن الخامس وعرف باسم ديونيسيوس المزعوم ان الهبة الالهية ، وهي جوهر الذات الالهية في العقيدة المسيحية ، ان هي الا هذا التفتق الحير عن بركة الوجود التي خصّ الله بها جميع الممكنات دون استثناء . وهو لو لم يفعل ذلك لما كان محباً ولا سخيّاً ، فلم يكن الاله الكامل الذي نادى به افلاطون واصحابه . ويوجز دانتي في القرن الثالث عشر هذا المفهوم الذي اخذ به فلاسفة العصور الوسطى ولاهوتيوها بقوله :

« الجود الالهي الذي بذاته يتنزه

عن كل غيره ، ويستقل بذاته ويتوهج

حتى ليلبثق عنه الجمال الازلي » .

... ومع ذلك فلم يخلُ هذا القول بنجيرية الله المطلقة وبتام سلسلة الموجودات المنبثقة عنه من تناقض . فاذا وضعنا أنه لم يكن لله مندوحة عن خلق كل ما هو ممكن فقد قيدنا حريته واختياره ، وهو أمر كان لاهوتيو العصور الوسطى حريصين على تداركه . ويشير ابيلارد في القرن الثاني عشر (توفي ١١٤٢) الى هذه المشكلة الحادة ، في معرض تعليقه للخلق . فسواء قلنا ان الله كان قادراً على خلق مقدار أعظم او صنف أفضل من الموجودات ام نفينا ذلك ، فنحن نناقض المقدمة القائلة بوجود الله الاسمي وكاله . فاذا كان الله في خلقه لهذا العالم قد تنكب عن خلق ما هو اعظم وافضل ، وهو قادر عليه ، فما ذلك الا لانه كان غيراً او جائزاً ، والا فقد كان خلقه للعالم نتيجة مصادفة او اتفاق ولم يكن لافعاله سنة عقلية معروفة ، وهو ما يتناقض مع حكمته وكاله ايضاً .

هنا يلتقي ابيلارد مع الفيلسوف الشهير اسپينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الذي تتحكم الضرورة المطلقة ، في نظامه الفلسفي ، بالكون بأسره ، فلا يحدث

فيه شيء قط الا كما ينبغي له ان يحدث ، وفقاً للماهية الذاتية لتلك « الطبيعة المبدعة » التي تنبثق عنها الاشياء وتعود اليها في نهاية المطاف . فلا بدع اذن ان تتصف نظرة هذا الرعيل من الفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر بصفة التفاؤل الذي عبر عنه ليننتز افضل تعبير في قوله بثقة ليس بعدها ثقة : ان كل ما يحدث في هذا العالم هو افضل ما يكون ، وان هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة .

امام هذا التناقض لم يستطع فلاسفة العصور الوسطى ان يأخذوا دون تحفظ بهذه التفاؤلية المفرطة التي كانت تلازم منطقياً عن مقدمة التام . وهكذا نرى اعظم اللاهوتيين المدرسين ، توما الاكوييني (توفي ١٢٧٤) ، يتردد بين اثبات مبدأ التام وما يلزم عنه من نتائج منطقية ، وبين انكاره . فهو يضع ان الله يدرك ذاته (وهي عبارة عن الخير الاكمل عنده) ويريدها ، ومن خلال ذينك الادراك والارادة يدرك جميع الاشياء الاخرى ويريدها . اي ان الله اذ يدرك ذاته تلك يدرك سائر الاشياء ، من حيث هي خير ، فيريد وجودها ايضاً . ولكن هذا القول يفضي ، عند لفجوي ، الى نفي الحرية عن الله . فهو اذ يدرك الاشياء ويريدها ، من حيث يدرك ذاته الكاملة ويريدها ، مكره على خلقها . وللخروج من هذا المأزق يميز الاكوييني بين ضرورتين : الضرورة المطلقة والضرورة المشروطة . فالارادة الالهية تختار الخير دوماً « من حيث يتفق مع وجودها ، لا من حيث هو ضروري لوجودها » . فاستحال ان تضيف المخلوقات شيئاً الى كمال الله قط ، فكان الله مضطراً الى خلق العالم غير مضطر اليه اي مضطراً الى ايجاد المخلوقات لا من حيث هي لازمة لكماله ، بل من حيث هي فضل زائد لا يتنافى مع كماله . فلم تكن لازمة اذن باطلاق بل بشرط . وهو يسلم مع ذلك ان الله ، وهو اكمل الفاعلين ، لم يكن له مناص من بث صورته في جميع مراتب الموجودات واصنافها ، لانه لم يكن يوسع اي صنف او مرتبة واحدة منها ان تعبر عن كماله المطلق تعبيراً وافياً . من هنا كان التعدد والتدرج

والتنوع وما يلزم عنها من ضر ونقصان ، كما تتجلى لنا في سياق الخليقة . وهذا التعليل للكثرة والتفاوت بين مراتب المخلوقات هو مصدر عدد من المذاهب التعليلية في العصور الوسطى والحديثة والاساس الذي بنى عليه لينتز واتباعه فلسفتهم التبريرية المتفائلة .

اما الدور الذي لعبه مبدأ التمام في حقل الفن والادب فقد اتخذ اشكالاً شتى . فاغسطينوس مثلاً يرى ان على الفنان ان يقلد الخالق في مضمار التنوع والتعدد للصور التي يصورها . فكان الفن عنده فعلاً دينياً او ضرباً من الاقتداء بالله *Imitatio Dei* . ولكن اغسطينوس يحذّرنا من المغبة الخلقية للاسراف في التعلق بنتاج هذا التقليد ، لانه قد يصرفنا عن التأمل بآيات الفنان الاعظم . وهو ما درج على التنبيه عليه كتاب عصر النهضة في القرن الخامس عشر ايضاً ، امثال تاسو وبرولو وسواهما . وحتى في القرن السابع عشر يذهب نوريس الى ان الطبيعة ذاتها انما تقتدي بالله ، اذ تتفتق عن شتى اشكال الوجود ولا تضن بشيء مما لها قبّل به ، فكانت آثارها ، على غرار آثار الفن البشري ، موضوعاً أصيلاً للمتعة البشرية ، شريطة ان لا يقتصر عليها الانسان او يتوقف عندها ، بل يتخطاها الى ما وراءها ، اي الى ذلك الجمال السماوي الذي تمكسه والذي لا يروي عطش الانسان الروحي شيء سواه .

٤ - مبدأ التمام ومبدأ الاتصال الذي يلزم عنه

اذا كان تمام المخلوقات او تكاملها من لوازم مفهوم الخيرية المطلقة التي اسندها افلاطون قديماً واغسطينوس والاكوييني في العصور الوسطى الى الله ، فقد اقترن بمبدأ التمام كما رأينا مبدأ آخر هو ترابط الموجودات احدها بالآخر وتدرجها صعوداً من ادنى دركات سلم الوجود حتى أعلى درجاته .

كان من مستلزمات مبدأ التمام ان ببيان الوجود ببيان مفرص لا فجوات فيه ولا ثغرات . ولكننا رأينا ان معظم الفلاسفة الذين كانوا يلتزمون الى التراث الافلاطوني انكروا ان تكون اجزاء هذا البنيان من جنس واحد واصراً على التنوع بينها والتفاوت بين درجاتها ، زاعمين ان تحقيق رغبة الله المتلى بإشاعة الخير والوجود في الكون على افضل وجه كان منوطاً بهذين التنوع والتفاوت . فنذ افلاطون اذن كان العالم يتمثل للفلاسفة واللاهوتيين الذين اقتفوا خطاه ، على شكل مرقاة او سلم « يرقى عليه الانسان ، اذ يتأمل الموجودات المخلوقة ، خطوة خطوة نحو الله » - كما يقول الشاعر ميلتون . وما مراتب الموجودات ابتداء بالمادة الموات وانتهاء بالكائنات الروحانية (اي الملائكة) ، اقرب المخلوقات الى الله وصلة الوصل بينه وبين الانسان ، الاحلقات متتالية من كل متصل الاجزاء يبلغ غايته القصوى عند الكائن الاسمي ، مبدأ الاشياء ومنتهائها .

تجلى هذه النظرة الميتافيزيقية الى العالم في النظام الفلكي الجديد الذي أخذ يحلّ ، في غضون القرن السابع عشر ، محل النظام الكوني القديم الذي كانت تتوسط الارض فيه العالم وكان يرقى تاريخياً الى ارسطو وكوبرنيكوس . كان ذلك العالم يبدو محدوداً جداً ، اذا قيس بالعالم الجديد ، كما تمثله كوبرنيكوس وكبلير . وكان يشبه آية فنية كلاسيكية ، اذ كان له وحدة تركيب مفهومة واضحة المعالم ، بينما راح يدخل على بنائه منذ بداية القرن السابع عشر شيء من التهلل ، كلما ازداد مداه اتساعاً . وخلافاً لما يزعمه البعض من ان النظام الكوني الجديد كان ينطوي على خروج على المفهوم القديم لعالم يتوسطه الانسان ، ذهب كوبرنيكوس ، في حرصه على الاحتفاظ بموقع فريد للارض والجلس البشري الذي يقطنها ، الى ان محور العالم هو مركز مدار الارض . ومع ان كبلير قد اثبت فيما بعد ان هذا المركز ليس الا الشمس ، فكوبرنيكوس قد تنكب عمداً عن الاخذ بتلك النتيجة ، ضناً بمبدأ مركزية الارض وتوسط الانسان للكون .

ولم تكن الدوافع التي حفزت كبلير على اثبات مركزية الشمس دوافع
فلكية ، بل دوافع فلسفية لاهوتية . فقد رام وضع الجرم السماوي الذي يقابل
الله في العالم المادي ويرمز اليه (وهو الشمس) في وسط العالم المحسوس ، لانه
كان مصدر كل نور وحياة والمقام الوحيد اللائق بالله « فيما لو اختار مكاناً يقيم
فيه مع الملائكة المباركين » . اما منزلة هذا الجرم من سائر الاجرام
السماوية ومن بليان الكون العام عند كبلير ، فقد كانت تخضع لاعتبارات هندسية
الترمزها الله اذ ابداع الكون وبسط السماوات ، وهي اعتبارات عقلية لم يكن لله
مندوحة عنها ، والا لكان بناء العالم نتيجة تحكم وهوى إلهيتين وحسب .

ومع ذلك فقد انطوى النظام الكوني الجديد على نتائج ثورية يدرجها المؤلف
تحت بدع خمس هي :

١ - الذهاب الى ان بعض السيارات في نظامنا الشمسي لا بد ان تكون آهلة
بمخلوقات حاسة وعاقلة ، على غرار الارض . وهو قول أخذ به عدد من
الفلاسفة والعلماء الطبيعيين في القرن السابع عشر .

٢ - الخروج على النظرة التقليدية التي استتبت في العصور القديمة والوسطى
والتي كان يبدو العالم بحسبها مسوراً ، تحدّه القبة البلورية او فلك النجوم الثابتة ،
والدفع بحدود هذا العالم الى أبعادٍ سحيقة نثرت فيها النجوم والمجرات نثراً لا
انتظام فيه .

٣ - اعتبار النجوم الثابتة شمساً شبيهة بشمسنا يحيط بكلٍ منها عدد من
الكواكب السيارة ، على غرار النظام الشمسي الذي نعيش فيه .

٤ - الذهاب الى ان هذه السيارات مأهولة ايضاً :

هـ - الاخذ بلانهاية العالم الطبيعي ، من حيث البعد المكاني ومن حيث عدد المجموعات الشمسية التي يحتوي عليها .

كان لهذه النتائج ابلغ الاثر في قلب مفاهيم الانسان الكونية رأساً على عقب في القرنين السابع عشر والثامن عشر . فبينما كانت الانسان والكوكب الذي يقطنه يتمتعان بشيء من الامتياز في النظام الكوني القديم ، لم يعد لهما في النظام الجديد ميزة تذكر ، اذ بات للكوكب الذي يقطنه الانسان والفصيلة الحيوانية التي يلتمي اليها ألوف النظائر في اصقاع الكون الذي لا يحد . فلزم عن ذلك ، على الصعيدين الفلسفي واللاهوتي ، لوازم خطيرة أقلقنا عدداً من مفكري تلك الحقبة . منها ان قصة التجسد والفداء في العقيدة المسيحية باتت بحاجة الى تأويل جديد ، لانها كانت تقوم على افتراض وجود عالم واحد وجنس بشري واحد . زمنها ان مفهوم العالم اللامتناهي المتناثره أجرامه في ارجاء الكون الفسيح دون نظام لم يكن مما تستعصي إساغته على الخيال وحسب ، بل على العقل ذاته . فاذا تذكرنا انه لم يقم على اي من المقدمات الفلكية الكبرى في النظام الكوبرنيكي دليل علمي واحد قبل القرن التاسع عشر الذي شهد اكتشاف اساليب القياس الضوئي للابعاد الكونية ، تبين لنا خطورة الدور الذي لعبته الاعتبارات الفلسفية الصرف في تكوين هذا النظام . فدعاة هذا النظام انما خلصوا الى النتائج الفلكية الكبرى التي خلصوا اليها استناداً الى مبدأ التمام بالدرجة الاولى . فلما كان الله جواداً لامتناهي القدرة وجب عندهم ان لا تقتصر الحياة على عالمنا الارضي وان لا يقف امتداد العالم عند حد متناه معين . وهذه الحجج لم تكن لتختلف مبدئياً عن الحجج التي تذرع بها اصحاب النظام الفلكي القديم ، اذ كانت تستند آخر الامر على المفهوم الافلاطوني للاله المعطاء الذي لا يرض بالوجود وضرورة الاتصال او التسلسل اللامتناهي لاجزاء الكون ، كلازمة منطقية لذلك المفهوم .

فاذا تطرقنا الآن الى التطبيق البيولوجي لمبدأي التمام والاتصال تبين لنا ان تطور علوم الحياة منذ القرن الثامن عشر كان يتصل اتصالاً وثيقاً كذلك بالتسليم بمفهوم سلسلة الوجود . فمنذ بوفون Buffon العالم الفرنسي المعروف في ذلك القرن ، استحوذ على العلماء شعور طاغ بتدرج الكائنات الحية منذ ادنى مخلوق حي حتى اعلاه . فالطبيعة عند بوفون تلتزم قاعدة التدرج في كل افعالها . وعنده اننا كلما زدنا عدد الانواع التي تتألف منها مملكة الحيوان فقد أصبنا الهدف ، في عملنا على تفسير نهجها العام تفسيراً عقلياً . من هنا نشأت العناية بالبحث عن الحلقات المفقودة في سلسلة الكائنات لا سيما الحية منها . فلما استحال وجود الفجوات او الشُغَر في هذه السلسلة ، لزم ضرورة ان يقوم بين كل نوعين او فصيلتين من الكائنات الحية نوع وسط يصل بينهما ، على غرار الحيوانات النباتية ، التي اقحمها ارسطو بين مملكة النبات والحيوان ، او على غرار حية الماء العذب التي اكتشفها ترمبلي Trembley سنة ١٧٣٩ ، وخبّيل الى العلماء آنذاك انها دون ريب الحلقة المفقودة بين النبات والحيوان هذين .

من ذلك انطلق العلماء ، وقد وطد اكتشاف هذه الحية ايمانهم بمبدأي التمام والاتصال ، في البحث عن الحلقات المفقودة بين فصائل الحيوانات العليا . وقبل داروين بأكثر من قرن 'فتن العلماء بالشبه الظاهر بين بعض انواع القرود ، ولا سيما الاوران اوتان ، وبين الانسان . فذهب كثيرون منهم الى ان بين هذه القرود وبعض الشعوب الهمجية ، كقبائل الهوتنتوت مثلاً ، آصرة قريى لا محالة . وهو ما أخذ به روسو واصحابه في أواسط القرن الثامن عشر ، اذ رأوا في ذلك دليلاً على سنة الطبيعة التي تمضي خطوة خطوة في معراج الترتي .

ومن أطرف الشواهد على استحواذ هذا المفهوم لتسلسل حلقات الحياة في هذه الحقبة على اذهان العلماء ولعمهم بالروايات المختلفة عن حيوانات خرافية سلم بصحتها عدد من كبار العلماء والمحققين دون تمحيص . مثال ذلك الروايات

الخاصة بوجود حوريات بحرية واسماك طائفة وأفاعٍ تشبه الاسماك وبطّ يشبه الخلد وهكذا . فقد أيد رواة هذه الاخبار اقوالهم بالأدلة والقرائن التي انطلقت حتى على اشد الناس تحفظاً في تلك الحقبة . واطرف هذه الروايات ما جاء في مؤلفات روبينه Robinet التي ظهرت في العقد السابع من القرن الثامن عشر ، حيث يقول : « ثمة من الشواهد الصادقة على وجود رجال ونساء نصفهم اسماك... بحيث يكون من العناد ان نشك فيها » . فمثلاً روى احدهم ان حورية ظهرت في ميناء كوبنهاغن سنة ١٦٦٩ ، وان الشهود اجمعوا على انه كان لها وجه انسان اجرد وذنب مشقوق يحكي ذنب السمكة ، وان لم يجمعوا على لون شعرها . وجاء في رواية اخرى ان بعض صيادي السنغال التقطوا سبعة رجال بحريين في شباكهم سنة ١٥٦٠ ، وعرضت انثى حية من ذلك النوع من المخلوقات في باريس سنة ١٧٥٨ . وحتى الفيلسوف الانجليزي جون لوك لم يتورع عن الاخذ بما روي عن حوريات البحر او رجاله واعتبارها « شواهد ممكنة على التنوع والاتصال اللامتناهين لسلسلة الصور الطبيعية » .

على الرغم من الشهرة التي نعم بها مبدأ التام في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فقد اخذت تبرز في اواسط القرن الثامن عشر صعوبات فكرية جمة تلحق بالتسليم به دون تحفظ . واهم هذه الصعوبات ما كان قد استنبطه منه الفيلسوف الالماني لينتز ، وهو ان كل ما يحدث في الكون فانما يحدث بحسب سنة عقلية لا تتغير ، هي مبدأ التعليل الكافي . فلم يكن لله نفسه مندوحة ، بحسب هذا الوضع ، عن خلقه على الشكل الذي خلقه . فكان هذا العالم اذن ، كما قال لينتز ، افضل العوالم الممكنة ، واستحال ان يكون للشر او النقصان فيه وجود موضوعي .

وأول من تصدى للرد على هذه النظرة التفاضلية المسرفة فولتير (توفي ١٧٧٨) المفكر الفرنسي الساخر ، الذي حمل حملة شعواء على المتضمنات الجبرية لنظرة

ليبتز الى الكون ، ولا سيما انها سدّت في وجه الانسان ابواب الخلاص من ربقة الشر والنقصان ، اللذين كان يقتضيها الخير الكلي للعالم ضرورة ، عند ليبنتز . وبأخذ فولتير على دعاء مبدأ التام وعلى رأسهم افلاطون اولاً دعواهم ان سلسلة الموجودات كاملة فلم يكن بين حلقاتها ثغرات تبيّن للناظر قط . فما هو الدليل ، كما يسأل فولتير ، على تكامل هذه السلسلة وتماس اجزائها ، او على ان العالم متناه ، او على امتناع الخلاء الفاصل بين تلك الاجزاء ؟ . وعلى منوال فولتير نجح الدكتور جونسون في نقده لمبدأ التام ذلك . فهو يرى ان كل حجة قد تساق على ان ثمة موجودات من كل صنف من اصناف الموجودات الممكنة تثبت كذلك ان ثمة عدداً لا متناهياً من تلك الموجودات وان بين كل صنفين اثنين فراغاً لا متناهياً تشغله سلسلة لا متناهية من الموجودات ايضاً ، وكل ذلك متناقض . فكان مفهوم سلسلة الوجود المتصلة اذن وهماً من اوهام الخيلة لا يثبت امام تحنيط العقل .

وللخروج من مثل هذه المآزق الفكرية التي زجت هذه المناقشات فيها مفكري القرن الثامن عشر ، عمد البعض منهم الى اضافة صفة الزمان على السلسلة الكبرى ، وبالتالي الى اعتبار تكامل تلك السلسلة رهناً بمستقبل لا متناه ، بينما كان افلاطون واصحابه قد افترضوا ان هذا الاكتمال قد حصل فعلاً منذ الازل ، وان على الانسان ان يبحث دوماً ، كما رأينا ، عن الحلقات المفقودة من تلك السلسلة التي لم تكن قد تطرقت الى سمعه بعد .

كذلك رأى هؤلاء المفكرون على الصعيد الانساني ان طلب الكمال خصلة من خصال الانسان الذي كتب عليه السعي المتواصل وراء تحقيق امكانياته الاصلية . وتلك سنة شاملة تخضع لها الطبيعة بأسرها : فالعالم اذن ماض قدماً في معراج التقدم . ومراحل ذلك التقدم متصلة . كل الاتصال ، حتى ان اصغر ذرات المادة تتصف بالادراك . والا فكيف نعلل الاتصال الملحوظ بين الكائنات

العضوية وغير العضوية او صلة الانسان بما دونه من فصائل حيوانية . لا-تتصف بالادراك العقلي ، وان كانت تتصف بالحس ؟ وكل ذلك ، سواء في الشكل الذي اتخذته عند لينتزر او عند روينه ، لم يكن الا تمهيداً لتلك النظرة التي دعاها برغسون في القرن العشرين « التطور الخلاق » ، اي القول بأن العالم المادي وما ينبثق عنه من اشكال الحياة العضوية والعاقلة ليس الا تفتقاً لطاقة خلاقة كامنة وراء الظواهر .

٦ - الرومانطيقية ومبدأ التمام

كان من نتائج هذا التفسير الزمني لمبدأ التسلسل الذي كان يلزم ، كما رأينا ، عن مبدأ التعليل الكافي الذي توفر عليه لينتزر بوجه خاص ، التحول التدريجي عن المفهوم المتوارث عن افلاطون لعالم متكامل يهيمن عليه العقل وبمعكس عالماً تاماً من الماهيات الازلية ، واحلال نظرة تطويرية تقدمية شاملة محل النظرة التقليدية المخلقة . وبينما كان الفلاسفة حتى عصر اليقظة يقدسون العقل ، من حيث هو نعمة مشتركة بين مختلف الفئات والاعراق ، راح المفكرون الرومانطيقيون يشيدون بالجانب الوجداني من نشاط الانسان الفكري والادبي والفني ويمجدون التنوع لا التشابه ، كمقياس لكل قيمة انسانية اصلية . فلم يكن بدعاً والحالة هذه ان يتوفر النقاد والمفكرون على تقصي المميزات الخاصة بالافراد والشعوب واختصاص كل ما هو فريد او غريب من الآثار الادبية والفنية بالثناء ، والتنكب عن كل ما هو سوقي او عام في باب الطباع البشرية من جهة ، او النتاج الفني من جهة اخرى .

كان العالم يتمثل للرومانطيقين على شكل مدينة او بناء يختلف كل جزء من اجزائه عما عداه ويكمله ، ويعبر من خلال تنوع اجزائه تلك عن جود خالقه واريحيته اللامتناهين . ومهمة الفنان او الشاعر عندهم ان هي الا تاثر خطي

الصانع الاكبر ومحاكاته في اخراجه لمختلف الماهيات الى حيز الوجود، والاشادة بتنوع مصنوعاته وروعيتها . وهكذا كانت الميزة الكبرى لهذه النظرة الجديدة الى الاشياء تحولها عن التوحيد او الجمع الى التنويع او الفصل، تحت ضغط مبدأ التام نفسه الذي لعب دوراً حاسماً في تكوين هذه النظرة . ومن الشواهد التي يوردها المؤلف على ذلك ما نادى به شيلر (توفي عام ١٨٠٥) في « رسائله الفلسفية » من ان سائر ضروب الكمال لا بد ان توجد في العالم، لانه لم يكن يوسع المبدع او الفنان الاكبر كما يدعوه شيلر ان يرضن بالوجود على اي منها . فلما كان هذا المبدع لامتناهياً فقد تحتم عليه ان يحقق كل ما هو ممكن، وتتفق قدرته المطلقة عن كل ما تزخر به من طاقات خلاقه .

ومع ذلك فقد ظل شيلر والرومانطيقيون عامة متأرجحين بين جانبين متضارين من جوانب مبدأ التام ومستلزماته، هما غريزة الصورة، كما يدعوها شيلر، اي التعلق بكل ما هو ثابت وازلي، وغريزة المادة، اي نشدان التنوع والاحاطة بكل ما هو جزئي محسوس، عن طريق التجربة او الاختبار . وكان أن أفضى ذلك الى تضارب لم يكن للرومانطيقين منه مناص .

وعلى منوال شيلر نسج عدد من النقاد والكتاب الرومانطيقين الالمان في القرن التاسع عشر . فقد رأوا على غراره ان مهمة الفنان هي الاقتداء بنهج الطبيعة والانسجام مع الكون، في توخي التنوع والتمدد، الى ما لا نهاية . وهذا ما اتصفت به مثلاً فلسفة الاخوين شليفييل الفنية . فقد حثا على الكلية والشمول في تذوق الالوان الفكرية والادبية المختلفة واساغتها ودعوا الناس الى التسامح والانفتاح في نظرهم الى ما آتى من عداهم وخصالهم والاصاخة الى نداء « الروح الازلي » الذي يعلم « ان كل انسان يتكلم اللغة التي وضمها له . . . ويعرب عما يجول في خاطره بحسب استطاعته وواجبه »، فكان ينظر نظرة استحسان الى الفئات والافراد جميعاً، مهما تباينت خصالهم او احوالهم، ويفتبط بالتنوع

والاختلاف، حتى لتطيب له موسيقى الهمجي الصاخبة مثلاً بمقدار ما تطيب له الترانيم الدينية العذبة . ولما كان على الفنان ان يعبر عن كل نمط من انماط التجربة البشرية ويفصح عن كل ما هو فريد او خاص، كجزء من عملية الخلق الفنية الشاملة، فقد اوجز فريدريك شلينغل الحكمة الفنية العظمى في قوله : « امض على سجيبتك : كن فريداً » .

استنبط شلايرماخر افضل من اي رومانطيسي آخر في القرن التاسع عشر النتائج المنطقية التي تلزم عن هذه النظرة التنوعية الى الاشياء . فآفة الفن والفكر الكبرى عنده هي وحدة الشكل ورتابة الموضوع والتقصير عن بلوغ شأو الابتكار الحق . وبمقدار ما يدخل الفنان الى صميم التجارب المختلفة، المتضاربة احياناً، لشي فئات البشر، يتاح له الاحاطة بكل لون من الوان التجربة . وما الفرد الا شاهد على الانسانية الجامعة، على طريقته الخاصة، او « خلط فريد من العناصر التي تتجلى الانسانية عليها » . وعنده ان ما يصدق على الافراد يصدق ايضاً على الجماعات . فالشعوب والامم المختلفة خصائصها المميزة . والتنوع في هذه الخصائص وما ينبثق عنها من نتاج فكري وروحي وفي دليل على خصب الحياة وغناها . وحتى في باب المعتقدات الدينية ينبغي ان ننظر الى التباين والتنوع بعين الرضى والابتهاج وندعو الذين ينشدون عقيدة واحدة شاملة للبشرية جمعاء او يحثون عليها الى نبذ « التمني الباطل الاحق ان لا يوجد الا دين واحد » والتجرد عن كل تبرم بتعدد المعتقدات او الاديان، والاقبال بفرح على كل ما ينبثق عن معدن الحياة الروحية الخصبية . « فهذا التعدد ضروري لتجلي الدين التام » . وان كانت للمسيحية ميزة على سائر الاديان فانما هي تحررها عند شلايرماخر من التزمّت وضيق الافق . فهي لا تدعي انها كلية وانها تهيمن بمفردها على البشرية جمعاء . بل هي تزدرى مثل هذا الاستبداد والتحكم .

ويمثل على الجانب الميتافيزيقي للرومانطيقية شلنغ (توفي ١٨٥٤)، في النصف

الاول من القرن التاسع عشر . فأفة الاله التقليدي المكتفي بذاته عند شلنغ، انه اله كامل منذ الازل، فاستحال عليه ان يخرج عن دائرة ذاته المغلقة الى عالم الامكان او الوجود . اما الاله الذي يستمض شلنغ عنه به فهو اله في طور التكامل او التكوين المستمر، ليس العالم الا تفتقاً عن الحيوية الزاخرة التي تنبض بها ذاته . فكان التاريخ الكوني بامرته تجلياً مستمراً لطاقته الخلاقة او تحقيقاً متواصلاً لذاته التي لم تكتمل بعد ولن تكتمل .

وعلى الرغم من التناقض البادي بين مفهوم هذا الاله المتكامل دوماً عند شلنغ والاله الذي قد بلغ نهاية الكمال والاكتفاء عند افلاطون، فان الاختلاف بين النظرتين انما يكمن في عامل الزمن الذي انكره افلاطون واثبته شلنغ في تمثلها للكائن المطلق . الا ان افلاطون نفسه كان قد مهد، كما رأينا، لقيام هذا المفهوم الجديد، حين وضع في طيماوس ان هذا الاله الحير المكتفي بذاته لم يكن له مندوحة عن صنع عالم مترابط الاجزاء هو بمثابة التعبير الاخير، وان يكن المتناقض، عن كماله المطلق الذي لا يفتقر معه الى شيء .

. وهكذا يمكن اعتبار المحاضرات التي بين ايدينا حاشية اخرى من ذلك العدد الذي لا يحصى من الحواشي على افلاطون، التي رأى فيها هوايتهد مادة تاريخ الفلسفة كله . ويخلص لفجوي من سرده لسيرة مفهوم التمام في تاريخ الفكر الغربي الى ان طبيعة الوجود كما تنكشف لنا في التجربة الحسية انما هي زمنية، ومن الشطط ان يقال ان الوجود تجلٍ لنظام ازلي ضروري من الحقائق الكامنة في صلب عالم متعال لا يضيف اليه عالم الصيرورة شيئاً، كما قال افلاطون . فكل تغير يطرأ على عالم التجربة او ينكشف لنا في هذا العالم يناقض الفرضية القائلة بجمتية وجود الاشياء، كما يناقض مبدأ الملة الكافية التي قال بها لينتز، والضرورة العقلية لتحقق كل ما هو ممكن . فنحن اذا سلنا بتلك الضرورة امتنع التغير والصيرورة منطقياً واستحالت الصدفة والجدة في سياق العالم الطبيعي، وهو ما

يتنافى مع معطيات تجربتنا وما يكذبه حسنا . فوجب ان نخلص من كل ذلك الى هذه النتيجة التي توجز نظرة لفجوي الى طبيعة الوجود الزمنية، في صلته بعالم الماهيات الافلاطونية، والى حقيقة التطور والتنوع اللذين يتميز بها عالمنا خير ايجاز :

« ان عالم الوجود الحسي اذن ليس نسخة موضوعية لعالم الماهية، وهو ليس ترجمة للمنطق الصرف الى عبارات زمنية، ما دامت تلك العبارات نفسها نقضاً للمنطق الصرف، ولها صفة المحتوى والتنوع اللذين قد يكتبان لها ومداهما . فما من مبدأ عقلي قد قرر منذ الازل من اي نوع يكون عالم الامكان او القدر الذي ينبغي ان يشتمل عليه (من الموجودات) . فهو باختصار عالم جائز . فلحجمه وشكله وعاداته التي ندعوها قوانين جانب اعتباري خاص ولولم تكن تلك حاله لكان عالماً لا طابع له ولا قدرة له على الاختيار في غمرة الممكنات اللامتناهية . »

ماجد فخري

بيرت

أرى ان عنوان هذا الكتاب قد يبدو غريباً في نظر نفر من الذين ضربوا بسهم في العلم ، وتبدو مادته غير مألوفة . الا ان العبارة التي اتخذتها عنواناً له كانت لزمن خلا من أشهر العبارات في لائحة مصطلحات الفلسفة والعلم والشعر التأملّي بالغرب ، وكان المفهوم الذي أصبح يعبّر عنه في العصور الحديثة بهذا التعبير أو بما يماثله من وجوه التعبير مفترضاً من أفعال المفترضات وأبقاها في الفكر الغربي . فقد كان بالفعل حتى دون قرن خلا أشهر مفهوم على الأرجح لنظام الاشياء العام ولبنيان العالم التركيبي ، وبحكم ذلك أثار ضرورة في الآراء الشائعة حول عدة شئون أخرى .

فالغرابة الحق اذن ناجمة عن ان تاريخه لم يكتب وان معناه ومتضمناته لم تحلل بعد . فاذا أقدمت على ذلك ها هنا ، فإتاما أبسط ما ينبغي ان يكون ، فيما أرى ، مبتذلات تاريخية ، وان لم تكن كذلك في الظاهر . فاذا لم تكن مبتذلات ، فانه ليستخفي الرجاء ان يعين هذا الكتاب على جعلها كذلك . وقد رويت عدة جوانب منفصلة من هذا التاريخ من قبل ، فهي اذن مألوفة الى حد ما ، كما أفترض . الا ان صلتها بمركب واحد شامل من الفكر ، وصلة احداها بالآخرى من ثم في الغالب ، ما زالت بحاجة الى البسط . ومن الوقائع التاريخية العامة التي حاولت عرضها في هذا الكتاب والتمثيل عليها بشيء من التفصيل : ان استعمال عبارة « سلسلة الوجود » ، اسماً دالاً على الكون ، قد كان عادة باباً من أبواب اسناد خواص ثلاث مميّزة وغنية وطريفة جداً الى تركيب العالم ، وان هذه الخواص انطوت على مفهوم معين لماهية الله ؛ وان هذا المفهوم كان

يقترن على مدى أجيال خلت بمفهوم آخر يتعارض معه ضمناً تعارضاً انكشف آخر الامر ؛ وان جلّ الفكر الديني الغربي كان من جراء ذلك متضارباً تضارباً عظيماً بحد ذاته ؛ وانه قد اقترن بنفس الافتراضات الخاصة بتركيب العالم افتراض خاص بالقيم ، يتنافى ايضاً مع مفهوم آخر للخير يحكيه شيوعاً (بينما لم تتجلى نتائج ذلك المفهوم تجلياً تاماً الا في الحقبة الرومانطيقية) ؛ وان فكرة القيم هذه والاعتقاد بأن ذلك الكون هو بالضبط ما كانت عبارة « سلسلة الوجود » تدلّ عليه ، انها وضعا الاساس الرئيسي لمعظم المحاولات الجديدة لحل مشكلة الشر وبيان ان نظام الاشياء تركيب عقلي يمكن ادراكه ؛ وان نفس الاعتقاد الخاص بتركيب الطبيعة كان منبثاً في ثنايا جزء هام من العلم الحديث الباكر ، فكان له أثر اذن في تكوين الفرضيات العلمية من عدة وجوه . وهذه الاشارة التمهيدية الى تلك الوقائع التاريخية العامة قد تسعف القارئ ، في الاقل ، على ان يبت فيها اذا كان أحد موضوعات هذا المجلد بما يهيم أمره ، وهي تسهل مهمة المراجع - الا انني سعيت على نحو ما يحذر بالمؤلف البصير ان يفعل ، الى ان أتجنب البوح في ملخص تمهيدي بأكثر مما ينبغي من موضوع القصة التي أزمع سردها .

وقد بدا لي تاريخ مركّب الفكر هذه وكأنه يوحى ببعض النتائج الفلسفية ، دون أن يدلّ عليها ، وهو ما حاولت الاماع اليه في المغزى الذي ألحقته بالماضرة الاخيرة . ولكنها ، كما أعرف ، قد بسطت بسطاً غير مستوفى ، وان عرضها عرضاً وافياً لمن شأنه أن يفضي الى الاسراف في تطويل هذا المجلد .

وقد طبعت المحاضرات هنا في جملتها كما ألقيت شفاهاً ، الا ان أريحية موظفي مطبعة جامعة هارفارد أتاحت لي فرصة التوسع فيها توسعاً كبيراً ، بالحاق المزيد من الاقتباسات التوضيحية . وقد تبدو هذه المقاطع المقتبسة ، كما أجرؤ على القول ، وافية جداً لبعض القراء . ولكنني في مطالعاتي لمؤلفات من هذا النوع كثيراً ما تبرّمت بالوقوع على تلخيصات او شروح ، حيث كنت

أصبوا الى اقوال المؤلفين الذين كانت فكرهم مطروحة على بساط البحث ذاتها . فكان دأبي اذن ان اورد ألفاظ النصوص المطلوبة بذلك القدر من الاستيفاء الذي لا يتنافى مع الاقتضاب المستحب . ولم أحاول من ناحية اخرى ، ان ادرج الاستشهادات الممكنة يحملتها قط . فهذا المجلد لا يدعي قط انه مجموعة للنصوص التي ترد فيها الفكر الاساسية والفرعية ، حتى على وجه تقريبي .

وتنطوي طبيعة المشروع الذي أقدم عليه على صعوبة ارجو ان يأخذها القارئ السمع بعين الاعتبار وان يوليها شيئاً من الصفح . فهذه المحاضرات لم يقصد بها الى المتخصصين في حقل واحد ، بل الى جمهور جامعي مختلط . وانه لمن اهداف الكتاب الجوهرية ان يمضي في تقصي الفكر التي يدور عليها حتى عدد من الجوانب المتباينة من تاريخ الفكر . لذلك بدا بالتالي من المستحب في بعض الاحوال ، لدى معالجة موضوعات تمت الى جانب ما ، شرح بعض القضايا التي لا تحتاج الى شرح في نظر أولئك الذين ألتوا بذلك الجانب إلماماً خاصاً ، الا انها ليست بيئنة بياناً مماثلاً للمتخصصين في حقول اخرى او للقارئ العادي .

ومعظم ما يطبع هنا تحت عنوان المحاضرة السابعة وبعض الجمل الواردة في المحاضرة العاشرة سبق له ان ظهر في منشورات اتحاد اللغة الحديثة الامريكى* (المجلد ٤٢ ، سنة ١٩٢٧) .

ولزام عليّ ان اشكر عدداً من الزملاء والاصدقاء الذين تكرّموا بقراءة اجزاء من الكتاب ، وهي بعد مخطوطة ، خوّلهم علمهم بوجه خاص ان يكونوا نقاداً ومرشدين في بابها . واني مدين خاصة بمثل هذه المعونة الى الدكتور جورج

* Publications of the Modern Language Association of America, Vol. XLII, 1927.

(ملاحظة : تشير النجمة (*) الى حواشي المترجم . اما الارقام الثلاثة فتشير الى حواشي المؤلف الواردة في آخر الكتاب) .

براس والدكتور هارولد تشارنيس والدكتور روبرت ل. باترسون والدكتور
اسكندر فاينشتين ، المتعين الى جامعة جونز هوبكنز والدكتورة مارجوري
نيكلسون ، المنتمية الى كلية سميث . ولا يعني الا ان اعبر لدائرة الفلسفة في
هارفارد عن عظيم امتناني لشرف القيام في كنف هارفارد (من خلال منصب
محاضر يحمل اسم ولم جيمس) بتقديم بعض الثمار الهزيلة للسنوات التي خلت
منذ سمعته ، في غضون سني دراستي الاولى للفلسفة ، يمثل لأول مرة بأسلوبه
الذي لا يضارع على معنى « الانفتاح العملي للذهن » وامكانية المجاهبات الجديدة
والمعمشة لمشكلات الانسان القديمة .

ارثر ا. نفجوي

جامعة جونز هوبكنز
آذار ١٩٣٦

دراسة تاريخ الفکر

هذه المحاضرات هي بالدرجة الاولى محاولة لتقديم مساهمة في باب تاريخ الفكر . ولما كانت هذه اللفظة كثيراً ما تستعمل بمعنى أشد اهماً مما يدور في خلدي، فيبدو من الضروري، قبل التطرق الى الغرض الرئيسي الذي نحن بسبيله، إيراد عرض مختصر لميدان ذلك الضرب من البحث الذي أود ان أقصر عليه تلك التسمية وغايته وأسلوبه . فأنا أعني بتاريخ الفكر شيئاً ما أخص من تاريخ الفلسفة وأقل ضيقاً في الوقت نفسه . وما يميزه بالدرجة الاولى هو طبيعة الوحدات التي يُعنى بها . ومع انه يتناول الى حد بعيد نفس المادة التي تتناولها فروع تاريخ الفكر الاخرى ويعتمد كثيراً على جهودها السابقة، فهو يقسم تلك المادة على طريقة خاصة ويؤلف بين اجزائها في تأليف ونسب جديدة وينظر اليها من زاوية غرض معين . وقد يقال ان نهجه الاصلي يشبه نهج الكيمياء التحليلية بعض الشبه، رغم ما في هذه المقارنة من مزالتق . ففي معالجة تاريخ المذاهب الفلسفية، مثلاً، يدخل الى صميم النظم الفردية الصارمة ويردّها الى العناصر التي تتركب منها، ابي الى ما يمكن دعوته بوحداتها الفكرية . فبناء المذهب الكامل لابي فيلسوف او مدرسة يكاد يكون دوماً عبارة عن مجموعة مركبة غير متجانسة، وذلك في الغالب على وجوه لا يتيينها الفيلسوف نفسه .

وهو ليس مركباً وحسب، بل مركب غير مستقر، على الرغم من ان كل فيلسوف جديد قد ينسى عادة هذه الحقيقة المحزنة، عصرأ بعد عصر . ولا بد ان تكون احدى نتائج البحث عن الوحدات الفكرية في مثل هذا المركب، كما يبدو لي، احساساً أشد بأن معظم النظم الفلسفية مبتكرة او متباينة، من حيث نمط تركيبها لا من حيث عناصرها . فعندما يراجع الطالب سلسلة الأدلة والآراء الضخمة التي تحفل بها كتبنا المدرسية، يظن ان يشعر بحيرة امام تعدد القضايا المعروضة عليه وتنوعها الظاهر . وحتى لو بسط هذا العرض للمادة ببعض التبسيط، عن طريق التصنيفات الشائعة (والمضلة في جلتها) للفلاسفة بحسب المدارس والمذاهب*، فانها تبدو مع ذلك متفارطة ومعقدة جداً . فكل عصر يبدو وكأنه يستحدث ضرورياً جديدة من الاستدلالات والاستنتاجات، رغم انها تدور على المشكلات القديمة ذاتها . الا ان عدد الفكر الفلسفي والبواعث الجدلية المتباينة تبايناً جوهرياً، والحق يقال، محدود دون ريب، كما يقال ان عدد الفكاهات المتباينة مثلاً محدود ايضاً، على الرغم من ان الفكر الاصلية تفوق ولا شك الفكاهات الاصلية في العدد الى حد بعيد. والجدة الظاهرة لكثير من النظم فاجمة عن الجددة في تطبيق العناصر القديمة التي تدخل في تركيبها او عن ترتيبها وحسب . وعندما يتحقق الناس من ذلك فان التاريخ عامة لا بد من ان يبدو تدبره شيئاً اسهل بكثير . ولست أروم بالطبع ان اذهب الى ان مفاهيم جديدة كل الجددة ومشكلات جديدة واشكالاً من الاستدلال جديدة، لا تنبثق من حين الى آخر في تاريخ الفكر انبثاقاً . الا ان هذه اللواحق من الجددة المطلقة تبدو لي اقل ندرة مما يفترض احياناً . ومثلما ان المركبات الكيميائية تختلف في خواصها المحسوسة عن العناصر التي تتركب منها، فكذلك هي حال

* في الاصل isms التي تشير الى القطع الاخير من الاسماء التي تطلق على المذاهب الفلسفية وغيرها .

عناصر المذاهب الفلسفية، اذا هي دخلت في تراكيب منطقية مختلفة، فانها ليست مما يلبتين دائماً بيسر . حتى المركب عنه قد يبدو قبل التحليل وكأنه ليس عنه في التعابير المختلفة عنه، بحكم تنوع أمزجة الفلاسفة والتفاوت الناتج عن ذلك في باب وضع التأكيد على مختلف الاجزاء، او بحكم استنتاج نتائج متباينة من مقدمات متشابهة الى حد ما . وان مؤرخ الفكر المفردة انما يهدف لينفذ الى المقدمات المنطقية الصحيحة او الزائفة او العاطفية العامة الكامنة وراء المفارقات السطحية .

وهذه العناصر لا تتفق دوماً، او حتى عادة، مع المصطلحات التي درجنا على استعمالها في معرض تسمية المفاهيم التاريخية الشهيرة العظمى . فثمة نفر حاولوا تطير تواريخ خاصة بفكرة الله، ومن المستحب ان تسطر مثل تلك التواريخ . ولكن فكرة الله ليست وحدة فكرية . ولست اعني بذلك القضية البديهية القائلة ان الناس قد استعملوا الاسم ذاته للدلالة على كائنات تفوق البشر وتنتمي الى اجناس متباينة ومتضاربة كل التضارب، لست اعني ذلك فعسب، بل اعني ايضاً انك قد تجد عادة بين طيات كل من هذه المعتقدات شيئاً او عدة اشياء ابعد غوراً وأوفى دلالة، إن لم تكن أبين، من المعتقدات ذاتها . صحيح ان اله ارسطويكاد لا يكون بينه وبين اله الموعظة على الجبل ادنى قربى، مع ان علم الالهيات الفلسفي في العالم المسيحي وحد بينهما وعرف غاية الانسان القصوى بقوله : انها التشبه بهما، نتيجة مفارقة من اغرب المفارقات واطورها في التاريخ الغربي . ولكنه صحيح ايضاً ان مفهوم ارسطو للموجود الذي اطلق عليه ارفع الاسماء التي كان يلم بها لم يكن الا احدي النتائج اللازمة لبعض وجوه التفكير الاعم، وضرباً من المنطق (الذي سأحدث عنه فيما بعد) والذي ليس وفقاً عليه بل هو من خواص الذهن اليوناني الى حد بعيد، ويكاد يكون غريباً كل الغرابة عن الذهن اليهودي القديم ، الذي تجل تأثيره تاريخياً في الاخلاق والجماليات ، وحتى في الفلكيات والالهيات احياناً . ويفلب في مثل تلك الاحوال ان يطبق المؤرخ منهجه في البحث على الفكرة الاولية، الاعنى جذوراً والاشد تنوعاً في

فعاليتها في الوقت نفسه . فهو يُعنى خاصة بالعوامل الفعالة الدائمة او الفِكر التي تولد آثاراً معينة في تاريخ الفكر . وان مذهباً مصوغاً لا يعدو في بعض الاحوال كونه شيئاً جامداً . فالنتيجة التي ينتهي اليها من خلال عملية فكرية هي في الغالب عبارة عن نتيجة لعملية فكرية . والعامل الاوفى دلالة في هذا الباب قد لا يكون هو العقيدة التي يجهر بها بعض الاشخاص ، سواء أكانت مفردة او مركبة في مدلولها ، بل الدوافع والمبررات التي أدت اليها . والدوافع والمبررات المتساوية جزئياً قد تعين على انتاج نتائج مختلفة جداً ، بينما النتائج الفعلية ذاتها قد تتولد في حقب مختلفة وفي أذهان مختلفة عن دوافع منطقية او غير منطقية متباينة .

وربما لم يكن من الفضول ان نلاحظ ايضاً ان المذاهب والنزعات التي يطلق عليها اسماء « منسوية » * مالوفة كثيراً ما لا تكون بينة ، على الرغم من انها قد تكون احياناً وحدات من النوع الذي يعني مؤرخ الفكر ان يتبينه . بل قد تؤول بالاحرى عادة مركبات تفتقر الى تطبيق اسلوبه في التحليل . فالمثالية والرومانطيقية والعقلية ومذهب المتعالي ومذهب النرائع - كل هذه المفردات الباعثة على التناحر والمهمة عادة ، والتي قد يتمنى المرء احياناً لو تسقط من معجم الفيلسوف والمؤرخ جملة - انما هي اسماء مركبات لا بسائط . وهي اسماء مركبات بمعنيين : فهي تشير على وجه عام لا الى مذهب واحد ، بل الى عدة مذاهب متباينة ومتضاربة في الغالب يأخذ بها اشخاص مختلفون او فئات مختلفة ، وقد اطلقوا على اسلوبهم في التفكير هذه الاسماء ، اما من قبلهم هم انفسهم او بفضل اصطلاحات المؤرخين التقليديين . وكل من هذه المذاهب قد يكون بدوره قابلاً للرد الى عناصر أبسط ، مختلطة في الغالب اختلاطاً غريباً ومستمدة من

* في الاصل تنتهي بـ ity و ism .

عدد من الدوافع المتضاربة والتأثيرات التاريخية . فلفظة المسيحية مثلاً ليست اسماً دالاً على اي وحدة مفردة من النوع الذي يتحراه مؤرخ الفكر المتميزة . ولا أشير بذلك الى القول المعروف بان الاشخاص الذين اعتنقوا المسيحية ودعوا انفسهم مسيحيين في الوقت نفسه انما اخذوا في غضون التاريخ بمختلف المعتقدات المتباينة والمتضاربة، التي أدرجت تحت اسم واحد وحسب، بل القول ايضاً ان أياً من هؤلاء الاشخاص والفئات انما أخذ على وجه عام من خلال ذلك الاسم بمجموعة مختلطة جداً من الفكر، كان التأليف بينها في مركب يطلق عليه اسم واحد يفترض انه يؤلف وحدة حقيقية نليجة في الغالب لعمليات تاريخية من نوع معقد وغريب جداً . وانه لمن الحسن والضروري طبعاً ان يعمد المؤرخون الكنسيون الى تسطير الكتب الخاصة بتاريخ المسيحية، ولكنهم اذ يفعلون ذلك فانهم انما يكتبون عن سلسلة من الوقائع التي ليس بينها، اذا اعتبرت بكاملها، ادنى صلة تقريباً عدا الاسم او الموقع من العالم الذي جرت فيه، ويكتبون عن الاجلال لشخص ما، تصور الناس ماهيته وتعاليمه مع ذلك في اشكال هي على غاية التباين، بحيث كانت الوحدة هنا ايضاً هي وحدة في الاسم الى حد بعيد؛ ويكتبون عن هوية جزء من سوابقها التاريخية، اعني بعض الاسباب او التأثيرات التي جعلت كلاً من تلك النظم المذهبية ما هي، من جراء مزجها باسباب اخرى مزجاً متبايناً . وفي سلسلة المذاهب والحركات المدرجة تحت اسم واحد مجتمعة، وفي كل منها منفرداً، يتوجب علينا النفاذ الى ما وراء مظهر الفردية والذاتية السطحي وكسر القشرة التي تشد الكتلة بعضها الى بعض، اذا شئنا ان نتبين الوحدات الحقيقية، والفكر الفاعلة المؤثرة، القائمة في اي شاهد من الشواهد .

فهذه الحركات والنزعات الكبرى اذن، وهذه المذاهب الموسومة بسمات مصطلح عليها، ليست بوجه عام موضوعات عناية مؤرخ الفكر القصوى، بل هي المواد الاولية وحسب . فمن اي نوع اذن هي العناصر او الوحدات الفاعلة الاولية الثابتة او المتكررة لتاريخ الفكر التي ينشدها؟ انها بالفعل مختلفة

جنساً، فلن أحاول تعريفاً شكلياً لها، بل سأتي على ذكر بعض الأنواع الرئيسية وحسب :

١ - ثمة أولاً افتراضات ضمنية أو صريحة بعض الشيء، أو عادات ذهنية غير واعية على درجات متفاوتة، تفعل في فكر فرد ما أو جيل ما . فغالباً ما تكون المعتقدات المعمولة على محل المسلمات، بحيث تُفترض ضمناً الى حد ما ولا يعرب عنها اعراباً شكلياً أو يدلل عليها، وطرائق التفكير التي تبدو طبيعية ولازمة، بحيث لا تتنازلها عين الوعي الذاتي المنطقي بالتمحيص، امّ العوامل غالباً في تقرير طبيعة مذهب فيلسوف ما، واغلب من ذلك، في تقرير النزعات الفكرية السائدة عند جيل ما . وهذه العوامل الضمنية قد تكون على انواع . وأحد هذه الأنواع هو النزوع الى التفكير من ضمن بعض المقولات أو بعض الأشكال الخيالية الخاصة . فثمة مثلاً فارق هام جداً عملياً بين العقول الساذجة *Esprits Simples* (وليس لدينا لفظه الإنجليزية لها) - وهي العقول التي تميل عادة الى ان تفترض انه من الممكن العثور على حلول سهلة للمشكلات التي تعالجها، وبين تلك التي تحس عادة بعمق الأشياء العام، أو في الحال القصوى، الطبائع التي تحكي طبيعة هاملت* والتي تثقل كاهلها وترعبها شتى الاعتبارات التي قد تمت الى اي موقف قد تجابهه والتعقد المحتمل لتداخلاتها احدها بالآخر . فمثلو عصر اليقظة** في القرنين السابع عشر والثامن عشر مثلاً كانوا يتصفون بداهة الى درجة غريبة بتكلف البساطة . ومع انه كان ثمة شواذ عديدون،

* امير الدانمارك في مسرحية شكسبير المشهورة، الذي يجار في امره امام المشكلات التي تواجهه، اذ يقتل عمه ابيه ويتزوج امه التي ينهها هاملت بالتواطؤ معه . وتتجاوزه الهواجس والشجون من كل جانب فلا يدري ما يفعل حتى تنكشف له حقيقة الامر في نهاية المطاف .

. Enlightenment **

ومع انه كان ثمة فكر قوي شائعة يسري فعلها في الاتجاه المضاد؛ فقد كان مع ذلك عصر عقول ساذجة، وكان لهذه الحقيقة نتائج عملية في غاية الخطورة . وقد اقترن افتراض البساطة، والحق يقال، في بعض الازمان بشعورها بتعقد الكون وبغضّ لاحق من شأن قوى الادراك البشري، قد يبدو لاول وهلة متعارضاً معه؛ الا انه ليس كذلك بالفعل . وكان المؤلّف الجاري على نهج مستهل القرن الثامن عشر ملتماً كل الالام بان الكون يحملته شيء عظيم ومعقد جداً، من الناحية الطبيعية . ومن النبذ المفضلة من البيان في هذه الحقبة تحذير بوب* من الادعاء العقلي :

ان من يستطيع اختراق المدى الرحب غير المحدود ،
ويرى عوالم فوق عوالم يتركب منها كون واحد ،
ويشاهد كيف يتداخل نظام (كوني) في نظام ،
وأى الكواكب الاخرى تدور في فلك شمس اخرى ،
وأى موجود مختلف يقطن كل شمس ،
قد يستطيع إنباءنا لمّ جعلتنا السماء كما نحن .
ولكن هل نفذت الى هذا الاطار وهيئته وشأجه ،
وروابطه القوية ومناطقه الدقيقة ،
وتدرجاته المنتظمة ،

* Alexander Pope (١٦٨٨ - ١٧٤٤) ، شاعر ومفكر انجليزي يرد ذكره مراراً في هذا الكتاب .

تفكُّ المبنية فيه ؟

ام هل يستطيع الجزء ان يشمل الكل ؟

وقد تقع على هذا الامر بوفرة في الفلسفة الشائعة في تلك الحقبة . اذ كان التواضع العقلي هذا بالفعل خاصة سائدة بالكلية تقريباً من خواص العصر ، لعل لوك * روجها اكثر من أي امرىء آخر . فينبغي للانسان ان يحيط علماً بحدود قواه العقلية بالمراس ، وينبغي ان يقنع بذلك « الادراك العملي النسبي » ، وهو أداة المعرفة الوحيدة التي يملك . « فالناس » ، كما يقول لوك في مقطع معروف ، « قد يحدون مادة كافية لاشغال أذهانهم ، والانتفاع بعقولهم بتنوع وامتعة ورضى ، اذا لم يتخاصموا مع تركيبيهم ويطرحوا البركات التي ظفرت بها أيديهم ، لانها ليست من الضخامة بحيث تقبض على كل شيء » . فعلياً ان لا « نطلق العنان لافكارنا في محيط الوجود الرحب » ، كما لو كان ذلك المدى غير المحدود ميداناً طبيعياً أكيداً لمداركنا ، فلا يخرج عن احكامها شيء او يفلت من عقال فهمها . فلا يحق لنا ان نشكو من ضيق مداركنا ، اذا نحن استخدمناها فيما قد يعود علينا بالنفع ، اذ ان لها طاقة عظيمة على ذلك ... فلا عذر لحادم كسول غير لبق لا يريد القيام بما كلف به على ضوء شمعة ، اذا هو تذرّع بانعدام وضع النهار . فالشمعة التي وضعت فينا تشع اشعاعاً يفني بجميع اغراضنا . والاكتشافات التي نستطيع القيام بها بواسطتها ينبغي ان تكفيها ، فنكون عندها قد استعملنا مداركنا حتى استعمالها . اذ نتطرق الى جميع الاشياء على ذلك الوجه وبذلك المقدار اللذين يتفقان مع قوائنا » .

* جون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الفيلسوف البريطاني الذي ينسب اليه وضع المنهج التجريبي Empiricism .

ومع ان هذه اللهجة النامة عن تردد مستحب وهذا التواضع المتخايل في معرض الاقرار بعدم التناسب بين عقل الانسان والعالم كانت احد الالوان الفكرية الشائعة شيوعاً عظيماً لدى فئة كبيرة من ابناء القرن الثامن عشر ، فقد كانت في الغالب تقارن بدعوى مفرطة تمت الى بساطة الحقائق التي يحتاج اليها الانسان والتي تقع في متناوله والاطمئنان الى امكان « اساليب قصيرة وسهلة » ، لا عند الموحدين العقلين * وحسب ، بسل في جميع ابواب المطالب البشرية المشروعة تقريباً . « ابتها البساطة ، يا أروع زينة للحقيقة » - ذلك ما قاله جون تولاند John Toland على وجه ذي مغزى . وبوسع المرء ان يرى ان البساطة لم تكن بالفعل ، لديه ولدى الكثيرين من ابناء عصره ونجده ، زينة خارجية وحسب ، بل صفة ضرورية تقريباً لكل مفهوم او مذهب رضوا ان يحملوه على عمل الصدق او حتى أن يفحصوا عنه بانصاف . فعندما أهاب « بوب » بكل معاصريه في أشهر ابياته قائلاً :

اعرف نفسك اذن الا تزعم ان بوسعك ان تحيط بالله !

فموضوع درس البشر الصحيح هو الانسان .

- فقد عنى ان مشكلات علم الالهيات وما بعد الطبيعة النظرية هي أوسع من ان يلم بها الفكر البشري . الا انه عنى ايضاً ، عند المستمع من معاصريه ، ان الانسان موجود بسيط الى حد ما ، يقع سبر طبيعته ضمن نطاق القوى العقلية التي منحها وهي بسيطة محدودة ، دون ريب . واذا افترض عصر اليقظة ان الطبيعة البشرية شيء يسير ، فقد افترض بوجه عام ايضاً ان المشكلات

* Deists ، وهم فئة من فلاسفة القرن الثامن عشر أقرّوا بوجود الله كبداً عقلي مجرد لتلليل الكون وحسب ، لا كعبرد شخصي كما في العقيدة للزلة .

السياسية والاجتماعية بسيرة وبالتالي سهلة الحل . حرّر ذهن الانسان من بعض الاخطاء القديمة وطهر معتقداته من تعقيدات «النظم» الميتافيزيقية المصطنعة ، والمقائد اللاهوتية ، وأعد الى علاقاته الاجتماعية شيئاً يحكي بساطة الطور الطبيعي ، فانه يدرك اذذاك ، كما زعموا ، امتيازه الطبيعي ويعيش البشر سعداً الى الابد . والزعتان اللتان أشير اليهما يمكن ردهما على الأرجح باختصار الى جذر مشترك . فالحد من مدى نشاط اهتمام الانسان وحتى من نطاق مخيلته كانت مظهراً من مظاهر ايثار نظم الفكر البسيطة ، والمزاج القاضي بالتواضع الفكري تعبيراً الى حد ما عن التبرّم بما لا يدرك وبالعمق والحفي . فاذا تقدمت ، من ناحية اخرى ، نحو العصر الرومانطقي وجدت البسيط قد أصبح موضعاً للريبة ، بل قل الازدراء ، وما دعاه فريدريك شليغل Friedrich Schlegel بالتمعّر الرومانطقي eine romantische Verwirrung ، الميزة المفضلة على كل ميزة في الامزجة والاشعار والعوالم .

٢ - ان هذه الافتراضات المزمّنة وهذه الملكات الفكرية هي في الغالب من الضرب العام والمبهم الذي يستطيع التأثير على اتجاه تأملات الانسان في كل موضوع تقريباً . فالطائفة من الفكر التي تنتمي الى جنس واحد قد تدعى بالدوافع الدبالكتيكية (الجدلية) . اي انك قد تجد قسماً كبيراً من تفكير امرئ او مدرسة او قل جيل ما هيمن عليه ويطبعه شكل من اشكال الاستدلال او حيلة من حيل المنطق والافتراض المنهجي التي لو أفصح عنها لتبين انها عبارة عن قضية منطقية او ميتافيزيقية ضخمة هامة ، ربما كانت موضع جدل طويل . مثال ذلك ان من الاشياء التي تبرز دوماً ما يسمّى الدافع اللفظي * : أي النزعة التي تكاد تكون غريزية عند نفر من الناس الى رد معنى جميع المفاهيم

Nominalist *

العامه الى تعداد للجزئيات الفعلية المحسوسة التي تندرج تحت هذه المفاهيم .
ويتجلى ذلك في حقول بعيدة كل البعد عن الفلسفة بمعناها الدقيق ، ويتجلى في
الفلسفة كعامل حاسم في الكثير من المذاهب الخارجة عن تلك التي تومم عادة
بسمه اللفظية . والكثير من منحى وليم جيمس * العملي يشهد على تأثير هذا
النهج الفكري عليه ، بينما يلعب في فلسفة ديوي ** الذرائعية ، كما يبدو لي ،
دوراً أزال جداً . وهناك أيضاً الدافع الجهازي *** او الداعي الشبيه بالزهرة
في الجدار المصدع **** ، أي عادة الافتراض انه حيث يكون لدينا مركب من
نوع ما فلا يمكن فهم اي عنصر من عناصر ذلك المركب ، او قل يمكن ان
يكون هو ما هو ، بمزلة عن صلته بجميع مقومات الجهاز الذي ينتمي اليه .
وقد نجد ان ذلك ايضاً من العوامل الفاعلة في اشكال التفكير المميزة لبعض
الناس ، حتى في باب الشؤون غير الفلسفية ، وهو قد يتجلى مع ذلك في نظم
فلسفية مغايرة لتلك التي تجعل من مبدأ جوهرية العلاقات عقيدة رسمية .

٣ - وثمة ضرب آخر من العوامل في تاريخ الفكر يمكن دعوته بالحساسية
بأجناس متنوعة من الحماس الميتافيزيقي . وهذا العامل المؤثر في تعيين الازياء
الفلسفية والنزعات التأملية لم يظفر الا بالقليل من العناية ، حتى اني لا أجد اسماً
معروفاً له ، مما اضطرني الى اختراع اسم له ، قد لا يعرب عنه اعراباً كافياً .

* William James (١٨٤٢ - ١٩١٠) أشهر فلاسفة امريكا وصاحب المنهج
المعروف بالذرائعية - Pragmatism

** John Dewey (١٨٥٩ - ١٩٥٢) من اتباع جيمس وقادة الفكر التربوي
في امريكا .

*** Organistic

**** Flower-in-the-crannied-wall motive

فالحماس الميتافيزيقي يتمثل في اي وصف لطبيعة الاشياء واي تصوير للعالم الذي ينتمي اليه المرء في عبارات توقظ في نفس الفيلسوف او قرائه ، على غرار الكلمات في قصيدة ما ، من خلال ملابسها ومن خلال ضرب من الشعور الداخلي الذي تولده ، ضرباً من الشعور او لونا يتفق مع هوى المرء . فليست قراءة كتاب فلسفي لدى كثير من الناس ، بل يخيل اليّ لدى عامة الناس ، عادة سوى شكل من اشكال التجربة الجمالية ، حتى في باب المؤلفات التي تبدو مجردة من كل المحاسن الجمالية الخارجية ، فتتحرك في نفس القارئ اهتزازات عاطفية ضخمة من طراز ما ، دون توسط تخيلات معينة . وثمة عدد كبير من اشكال الحماس الميتافيزيقي ، والناس انما يختلفون في مقدار حساسيتهم لاي شكل منها . فثمة اولاً التحمس للغموض الصرف او لروعة ما لا يدرك ، الذي رفع من قدر اكثر من فيلسوف في نظر قرائه ، على الرغم من انه لم يكن يرمي الى احداث مثل هذا الاثر . والمبارة القائلة ان كل مجهول معجب Omne ignotum pro mirifico تفسر باختصار جزءاً كبيراً من الشهرة التي ينعم بها عدد من الفلاسفات ، بما في ذلك بعض تلك التي حظيت بشهرة واسعة جداً في ايامنا هذه . فالقارئ لا يفهم ما تعني بالضبط ، ولكنها تتسم من جراء ذلك بالمزيد من سمة الشموخ . فيشيع بين جوانبه شعور لذيذ من التهيّب والرفعة مما ، اذ يتأمل افكاراً تتصف بتلك الصفة من بعد الغور . اذ يشهد على بعد غورها شهادة قاطعة عنده عجزه عن رؤية قرارة لها . ويتصل بذلك التحمس لما هو باطني . فما أروع حس النفوذ الى الاسرار الخفية وأحبها الينا ا وكم أشبع بعض الفلاسفة الرغبة البشرية بهذه التجربة اشباعاً فعالاً، كما فعل شلنغ Schelling وهيجل Hegel منذ قرن وبرغسون Bergson في عصرنا هذا ، اذ اوردوا الرؤيا الاساسية لفلسفتهم مورد غاية ينبغي بلوغها ، لا على سبيل تقديم الفكر على مراحل متتالية بفضل المنطق المؤلف ، المبدول لكل انسان ، بل بفضل طفرة فجائية يرقى المرء بواسطتها الى صعيد للرؤيا يختلف كل الاختلاف في مبادئه عن مستوى الادراك البحت . فثمة تعابير لبعض تلامذة السيد

برغسون ، تدل دلالة رائحة على المكانة التي يحتملها التحمس لما هو باطني في هذه الفلسفة او التجارب معها . فالسيد راجو Rageot مثلا يصرّح انه ما لم يولد المرء بمعنى ما ولادة جديدة ، فليس بوسع الظفر بذلك الحدس الفلسفي الذي هو سر هذا المذهب الجديد . ويكتب السيد لوروا Le Roy ما يلي : « يقوم بين الحقيقة وبيننا حجاب ، ينهتك فجأة ، كما يتبدد فعل السحر ، ويفتح امام الذهن آفاقاً من النور لم يكن ليتخيّلها المرء من قبل ، ينكشف من خلالها لأعيننا للمرة الاولى الحق عينه . ذلك هو الشعور الذي يحس به على كل صفحة ، بشدة لا مثيل لها ، كل من يقرأ السيد برغسون » .

وهذان الضربان من الحماس لا يتوقفان مع ذلك على الصفات التي تسندها فلسفة معينة الى الكون بمقدار ما يتوقفان على الصفات التي تسندها الى ذاتها ، او التي يسندها اصحابها اليها . فينبغي اذن ايراد بعض الشواهد على الحماس الميتافيزيقي بمعناه الادق . فمن اشكاله الساطعة التحمس لما هو أزلي ، أي اللذة الجمالية التي تبعثها فينا فكرة عدم التغير المجردة المحض . والشعراء المتفلسفون العظام يعرفون جيداً كيف يبعثونها . مثال ذلك في الشعر الانجليزي تلك الابيات المعروفة من قصيدة شلي Shelley ، أدونايس Adonais* ، التي أحسننا جميعنا بروعتها حيناً ما ، اذ يقول :

اما الواحد فباق ، والكثرة فتحوّل وتزول ،

ونور السماء يشع ابدأ ، بينما تتلاشى اشباح الارض .

ليس من البديهي ان علينا اعتبار بقاء الشيء الى الابد على حال ثابتة ميزة

* وهي قصيدة نظمها في رثاء صديقه كيتس Keats .

عظمى ، ومع ذلك فمن خلال الحواطر المترابطة والصور الناقصة الشكل ، التي يثيرها مفهوم عدم التغيير ، - (مثال ذلك ، شعور الراحة الذي تبعثه فينا صورتها الباطنة Innere Nachahmung) - تجدد الفلسفة التي تخبرنا ان ثمة حقيقة قائمة في صلب الاشياء لا تغير فيها ولا ظل للدوران ، تجاوباً لا ريب فيه مع طبيعتنا الوجدانية ، او على كل حال في بعض اطوار التجربة الفردية او الجماعية .

وقد ل أبيات شلسي على ضرب آخر من الحماس الميتافيزيقي ، يقترن غالباً بالاول ، هو الحماس التوحيدى او الحلولى . فكون القول ان الكل مرده الوحدة مدعاة لانسراح خاص لدى عدد كبير من الناس ، هو كما لاحظ ولیم جيمس ذات مرة ، شيء محير بعض الشيء . فما هو الذي يجعل الرق واحد اجمل او احرى بالتبجيل من اى عدد آخر ؟ ولكن قوة الحماس التوحيدى من الناحية النفسية يمكن ادراكها الى حد ما ، اذا اعتبر المرء طبيعة التجاوبات الضمنية التي يولدها التكلم عن الوحدة . فهو يبعث مثلاً شعوراً مستجيباً بالحرية ، يلبثق عن الانتصار على تصدعات الاشياء وانشقاقها او التبرؤ من ذلك . فادراكنا ان الاشياء التي فصلنا بينها في اذهاننا من قبل انما هي بمعنى ما شيء واحد هو مجرد ذاته اختصار لذيذ عند سواد الناس . (لا بد انكم تذكرون مقالة جيمس في بعض اشكال الهينغيلية On Some Hegelisms ومقاله عن كتاب السيد بلود B. P. Blood الموسوم بالرؤيا المخدرة The Anaesthetic Revelation) . كذلك ايضاً عندما تصرح فلسفة توحيدية او تلمح الى ان المرء ذاته جزء من الوحدة الكلية ، يتفجر فينا طائفة كاملة من الاستجابات العاطفية الغامضة . فاضمحلال الشعور - وهو غالباً شعور مضمّن - باستقلال الشخصية ، مثلاً ، الذي يتخذ اشكالاً مختلفة (كما نجد فيما يعرف بالروح الفوغائية مثلاً) يمكن كذلك استثارته بعض الاستثارة ، بل قل استثارة عنيفة جداً ، بفضل قضية ميتافيزيقية بحت . فقصيدة السيد سنطايانا Santayana التي تبتدىء بالعبارة : «تمنيت لو استطيع تناسي اني انا» ، تعرب اعراباً تاماً تقريباً عن الحالة الشعورية التي تصبح فيها الفردية الواعية ، مجرد ذاتها ، عبثاً على المرء . ومثل هذا الفرار من وجه الشعور بأننا ذوات محدودة

جزئية هو ما تبعته الفلسفات التوحيدية احياناً في غيالاتنا . ويتميز عن الحماس التوحيدي الحماس الارادي ، رغم ان فخته Fichte وسواه عملوا على الجمع بينها . هنا تثير الحساسية التي تمزى الى الكون بكامله ، الذي نشعر اننا وايه من معدن واحد ، استجابة طبيعتنا الفاعلة والمريدة ، وربما حتى دمنا النابض ، كما جاء في القول السائر . وكل ذلك لا يمت الى الفلسفة كعلم بأي صلة ، ولكن له صلة وثيقة بالفلسفة كعامل فاعل في التاريخ ، اذ ان الفلسفة لم تكن عاملاً فاعلاً في التاريخ بالدرجة الاولى من حيث هي علم . واني على يقين من ان الحساسية الخاصة بشكال الحماس المختلف تلعب دوراً عظيماً في تكوين النظم الفلسفية ، عن طريق التحكم بمنطق الكثيرين من الفلاسفة خفية وعن طريق ترويج شهرة الفلسفات المختلفة وتأثيرها على الجماعات او الاجيال التي كان لها عليها أثر ما . وان المهمة الدقيقة الخاصة باكتشاف هذه الحساسيات المختلفة وتبيان الدور الذي تلعبه في تكييف نظام ما او اضافة طابع الوجاهة والرواج على فكرة ما هو جزء من عمل المؤرخ للفكر .

٤ - والجزء الآخر من مهمته ، اذا شاء ان يحيط علماً بالموامل الفاعلة حقاً في الحركات الفكرية الكبرى ، هو مطلب يمكن دعوته بعلم الدلالات الفلسفية * -- وهو دراسة الالفاظ والعبارات المقدسة في عصر او لدى حركة ما ، بغية ازالة التباساتها ، وادراج مختلف ظلال معانيها في لائحة ، والفحص عن الطريقة التي أثرت فيها الترابطات الغامضة بين الالفاظ الناجمة عن تلك الالتباسات في تطور المذاهب او عجلت في التحول غير المحسوس لنمط من التفكير الى نمط آخر ، ربما كان نقيضه المحض . وان الالفاظ البعثة قادرة على هذا الفعل المستقل كقوى في التاريخ ، من جراء التباساتها الى حد بعيد . فاللفظة او العبارة او

* في الاصل Semantics وهو علم يبحث في دلالة الالفاظ الفلسفية .

الصيغة التي تحظى برواج او قبول ، لان احد معانيها او الافكار التي توحى بها يتلاءم مع المعتقدات السائدة او مقاييس القيم او الاذواق الخاصة بعصر ما ، قد تعين على تغيير المعتقدات ومقاييس القيم والاذواق ، لان معاني اخرى او مضامين مضمرة ، لا يتبينها الذين يستعملونها بوضوح ، تصبح تدريجياً هي المقومات السائدة لدلالاتها . وانا لا نكاد نحتاج الى الاشارة الى ان لفظة « الطبيعة » هي أغرب شاهد على ذلك واغنى موضوع لمباحث علم الدلالات الفلسفي .

٥ - ونوع الفكرة التي سنغنى بها هنا هو مع ذلك اخص وأوضح ، ومن ثم كان عزله وتعيينه بثقة أيسر من تلك التي كنت اتحدث عنها حتى الآن . فهو يتمثل في قضية او مبدأ واحد خاص يجهر به ابعد الفلاسفة الاوروبيين الاوائل اثرأ ، فضلاً عن بعض القضايا الاخرى التي كانت بالفعل من مستلزماته او اعتبرت كذلك . كانت هذه القضية ، كما سنرى ، محاولة للاجابة على سؤال فلسفي كان من الطبيعي ان يسأله الانسان ، ولم يكن للفكر الفلسفي من مندوحة تقريباً عن مجابهته عاجلاً او آجلاً . وقد تبين ان لها آصرة قربية منطقية طبيعية مع بعض المبادئ الاخرى ، التي وضعت اصلاً في غضون التفكير في بعض المسائل المختلفة كل الاختلاف ، فباتت بالتالي ملتصقة بها . ولا حاجة بنا الى وصف خاصية هذا النوع من الفكر او التطورات التي يتمثل تاريخنا فيها مزيداً من الوصف على وجه عام ، ما دام كل ما يتلو عبارة عن بيان له .

ثانياً . كل وحدة فكرية يعزلها المؤرخ على هذا الوجه فانما يعتمد بعد ذلك الى تقصي أثرها خلال اكثر من منطقة من مناطق التاريخ التي تتجلى فيها الى درجة ذات شأن ، وفي نهاية الامر خلال جميع المناطق فعلاً ، سواء دعيت تلك المناطق فلسفة ام علماً ام ادباً ام فناً ام ديناً ام سياسة . وقاعدة مثل هذه الدراسة هي ان تأثير مفهوم معين او افتراض صريح او ضمني ، او ضرب من

الملكات الذهنية او قضية او حجة خاصة ينبغي تفصي اثره دون كلل في جميع اطوار حياة الناس التأملية التي تجعل فيها تلك التأثيرات ، او ذلك القدر منها الذي تسمح به موارد المؤرخ ، اذا شئنا ان ندرك طبيعته ودوره التاريخي كل الادراك . وهي مستقاة من الاعتقاد بأن ثمة قدراً مشتركاً بين اكثر من منطقة واحدة من هذه المناطق بأعظم مما يسلّم به عادة ، وان الفكرة الواحدة كثيراً ما تبدو ، وقد تنكرت احياناً تنكراً عظيماً ، في اشد ارجاء العالم العقلي تنوعاً . فهندسة الحدائق مثلاً تبدو امرأ بعيداً بعض البعد عن الفلسفة . الا ان تاريخ هندسة الحدائق يصبح في احدى مراحلها على الاقل جزءاً من اي تاريخ فلسفي حق للفكر الحديث . فالطراز الذي يعرف باسم «الحديقة الانجليزية» English Garden الذي انتشر بتلك السرعة في فرنسا وألمانيا في أعقاب سنة ١٧٣٠ كان ، كما دلت السيد مورني M. Mornet وسواه، عبارة عن الطرف الحداد لاسفين* الحركة الرومانطيقية او لضرب من ضروب الرومانطيقية . وكان هذا الطراز نفسه (وهو ولا شك تمبير جزئي عن موجّ الاذواق الطبيعي للاسراف في الهندسة الملسقة في القرن السابع عشر) ، مظهرأ جزئياً كذلك من مظاهر الشغف العام بالطرز الانجليزية من جميع الاصناف ، وهي التي روجّها فولتير Voltaire وبريفو Prévost والصحفيون البروتستانت في هولندا** . ولكن هذا التحول في الاذواق في باب هندسة الحدائق كان من المقدور له ان يكون بداية التحول في الاذواق في باب جميع الفنون ، بل لعمري لتحول الاذواق في النظريات الكونية ، ولست اقول بالتأكيد انه كان علة التحول الوحيدة ، بل البشير له واحد علة المشتركة . وان ذلك الشيء المتعدد الجوانب والمدعو الرومانطيقية قد يوصف في احد مظاهره دون شطط بأنه عبارة عن

* اي احد العوامل التي لعبت دوراً هاماً في قيام تلك الحركة يفوق ما كان متوقفاً .

** Huguenot ، وهم البروتستانت الفرنسيون .

الاقتناع بأن العالم « حديقة انجليزية » على نطاق واسع . فإله القرن السابع ، شيمة بستانيه ، كان 'يهندس' * دوماً ، بينما كان إله الرومانطيقية إلهاً تنمو الأشياء في عالمه على هواها دون تقليم وتغذد أشكالها الطبيعية بكل ما فيها من تنوع غني . فحب عدم التناسق والاعراض عما يرد إلى العقل بكليته والتوق إلى الانطلاق نحو الأبعاد الأثيرية - هذه النزعات التي قيّض لها فيما بعد أن تغزو حياة أوروبا العقلية في جميع المحامها إنما برزت إلى حيز الوجود الحديث للمرة الأولى على نطاق واسع في أوائل القرن الثامن عشر على شاكلة الطراز الجديد في حدائق اللهو ، ومن الممكن تقصي أثر مراحل نموها وانتشارها المتعاقبة ١ .

ومع أن تاريخ الفكر - بقدر ما يمكن التحدث عنه في زمان الحال وصيغة الرفع ** - أن هو إلا محاولة من هذا النوع غرضها التركيب التاريخي ، فلا يعني ذلك أنه ركام وحسب ، ناهيك بأنه يرمي إلى أن يكون توحيداً شاملاً للباحث التاريخية الأخرى . فهو لا يعني إلا بطائفة من العوامل المعينة في التاريخ ، وهو يعني بتلك العوامل بقدر ما نجد لها فاعلة فيما يعتبر عادة أرجاء متباينة للعالم العقلي وحسب . وهو يتم خاصة بتلك الطرائق التي تمر بها المؤثرات من منطقة إلى أخرى . وحتى التحقيق الجزئي لمثل هذا المنهاج من شأنه ، كما يبدو لي ، أن يمدنا إلى حد بعيد بأساس موحد لازم لعدد من الوقائع لا ارتباط بينها الآن ، ومن ثم لم تدرك إدراكاً حسناً . ومن شأنه أن يعين على فتح منافذ في الحواجز التي قدر لها أن تقام - أثناء سعي مشكور طلباً للتخصص وتوزيع العمل - في معظم جامعاتنا بين دوائر ينبغي أن يفتق عملها باستمرار . ويدور في خلدي خاصة دوائر الفلسفة والآداب الحديثة . ولعل معظم أساتذة الأدب يقرون

Geometrized *

** أي بقدر ما يمكن التحدث عنه بصورة خبرية ، بصيغة المضارع .

يسر انه ينبغي دراسة ذلك المنهاج - ولا أقول قط انه يمكن الاستمتاع به وحسب - من اجل مضمونه الفكري اولا ، وأن ما في تاريخ الادب من اهمية بالغة انما يعزى الى كونه سجلا لتطور الفكر - تلك الفكر التي أثرت على غيالات البشر وعواطفهم وسلوكهم ، وان الفكر التي يحفل بها الادب التأملي الجاد هي بالطبع في جلتها فكر فلسفية قد خفت تركيزها، او اذا غيرنا الاستمارة قلنا انها نبات منبتق عن بذور نثرتها نظم فلسفة عظمى لعلها آلت الى الزوال . ولكن ، بحكم انعدام مراس فلسفي كاف لدى طلاب تاريخ الادب ، وحتى مؤرخيه الضلعاء ، فانهم غالباً ما يمجزون ، كما يبدو لي ، عن ادراك مثل هذه الفكرة عند عثورهم عليها - او لا يلمون على الاقل بتحدرها التاريخي وبفحواها ومضامينها المنطقية ، وتجلياتها الاخرى في الفكر البشري . ومن حسن الطالع ان هذا الوضع آخذ في التحوّل سريعاً نحو حال افضل . ومن ناحية اخرى فان الذين يعالجون تاريخ الفلسفة او يدرّسونه لا يعنون عناية كافية احياناً بفكرة ما اذا لم تبرز بزي فلسفي كامل ، او بزي رسمي لائق ، لذلك كلنوا ميالين الى التغاضي عن تأثيراتها اللاحقة على اذهان الجمهور غير المتفلسف . الا ان مؤرخ الفكر ، على الرغم من انه يبحث في معظم الاحيان عن ظهور مفهوم او افتراض ما أوّل مرة في نظام فلسفي او ديني ، او في نظرية علمية ، فهو يبحث عن أدلّ تجلياتها في الفن ، ولا سيما في الادب . وكما قال السيد هوايتهد Whitehead * : « ان النظرة البشرية الواقعية الى الاشياء انما تعبّر عن ذاتها في الادب . لذلك تحتم علينا ان نتطلع نحو الادب ، لا سيما في أشكاله الاقرب الى الواقعية ، اذا كنا نرجو اكتشاف الافكار الخفية لجيل من الاجيال »^٢ . ويبدو لي ، على الرغم من انه لا متسع من الوقت للتدليل على هذا الرأي ، ان الاساس الفلسفي للادب يتضح على

* A. N. Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧) فيلسوف بريطاني شهير ، برز في حقل الفلسفة الرياضية والبيثافيريقا وبلغ جزءاً من حياته في تدريس الفلسفة في جامعة هارفارد بأمريكا.

افضل ووجه من خلال تمييز الفكر الكبري التي تظهر الكرة تلو الكرة وتحليلها
ومن خلال ملاحظة كل منها كوحدة متكررة في مختلف القرائن .

ثالثاً . على غرار ما يدعى دراسة الادب المقارن ، يستنكر تاريخ الفكر
النتائج التي نجمت في أغلب الاحيان عن تقسيم الدراسات الادبية وسواها من
الدراسات التاريخية تقسيماً اصطلاحياً على اساس القوميات او اللغات . فثمة
بعض المبررات الوجيهة والبدئية لقسمه تاريخ المؤسسات والحركات السياسية
على أساس قومي ، ما دام لا بد من تجزئته على وجه ما الى وحدات أصغر .
ومع ذلك فحتى فروع الدراسة التاريخية هذه قد استفادت فائدة عظيمة في
العصور الحديثة ، من حيث الدقة والاثمار ، من الادراك المتزايد لضرورة معالجة
حوادث او نزعات او سياسات خاصة ببلد ما ، بغية فهم العلل المؤثرة في عدة
حوادث او نزعات وسياسات خاصة ببلد آخر . وليس من البديهي قط ان
التجزئة على اساس اللغة هي افضل السبل لادراك ضرورة التخصص ، في مضار
دراسة تاريخ الادب ، ناهيك بتاريخ الفلسفة ، الذي قد تخلى عن هذا الأسلوب
فيه عامة . وخطط التقسيم القائم هو الى حد ما صدفة تاريخية ، اي احد مخلفات
الزمن الذي كان معظم اساتذة الآداب الاجنبية فيه اساتذة لغات بالدرجة
الاولى . فما ان ينظر الى الدراسة التاريخية للادب كببحث مستوفى في حركة
سببية - بل حركة انتقال الحكايات التافهة نسبياً - فلا مندوحة للمرء عن اهمال
الفواصل القومية واللغوية . اذ ليس أثبت في عرفنا من ان نسبة كبرى من
الحركات التي يراد دراستها انما تهمل هذه الفواصل . واذا كان منصب المعلمين
او ترمين الطلاب المتقدمين في العلم يتوقف على ميل بعض الاذهان لبعض
الموضوعات او بعض نواحي الفكر ، فليس من الراهن على الاقل انه لا يتوجب
علينا الاستعاضة عن اساتذة الادب الانجليزي او الفرنسي او الالماني باساتذة
يدرّسون عصر النهضة او اواخر العصور الوسطى او اليقظة او العصر
الرومانطيسي وهكذا . فقد كان بين الانجليزي او الفرنسي او الطلياني العادي

المتقف في اواخر القرن السادس عشر دون ريب فوق ما كان بين المجليزي من ابناء ذلك العصر والمجليزي من ابناء حوالي سنة ١٧٣٠ او ١٨٣٠ او ١٩٣٠ من العناصر المشتركة، في باب الفكر والاذواق والنزعة الخلقية الاساسية. ومن الواضح ايضاً ان بين احد سكان نيوانجلند والمجليزي عادي من ابناء سنة ١٩٣٠ من اواصر القربى فوق ما بين احد سكان نيوانجلند في سنة ١٦٣٠ وذريته الحالية . فاذا كانت الطاقة الخاصة على الفهم المتعاطف مع ما يعالجه المؤرخ المتخصص مستحبة فيه ، فتقسم هذه الدراسات على اساس العصور او الجماعات من ضمن العصور قد تكون ، كما يمكن التدليل بيسر ، أنسب من التقسيم المبني على البلدان او الاعراق او اللغات . ولست أصراً جاداً على طلب اعادة تنظيم دوائر الدراسات الانسانية في الجامعات هذه الاعادة ، لما يعترض سبيل ذلك من مصاعب جليلة . ولكن ليس لهذه المصاعب صلة وثيقة بالتضاربات الحقيقية بين الوقائع المدروسة ، ولا سيما حيث تتصل تلك الوقائع بتاريخ المقولات او المعتقدات او الاذواق او الازياء العقلية السائدة . وكما قال فريدريك شليف قديماً :

« اذا انتزعنا اجزاء الشعر الحديث الاقليمية من مواطنها العامة ، واعتبرناها من حيث هي وحدات مستقلة ، استحال تفسيرها . فهي تستمد قواها ومغزاها من قيامها جنباً الى جنب » . ٣

رابعا . لدراسة تاريخ الفكر ، كما أود تحديده ، خاصية اخرى : هي انه يدور خاصة على وجوه تجلي الوحدات الفكرية المعينة في التفكير العام لجماعات كبرى من الاشخاص ، لا على المذاهب او الآراء الخاصة بنفر ضئيل من كبار المفكرين او مشاهير الكتاب وحسب . وهو يعمل على تقصي آثار ذلك الضرب من العوامل التي عزلتها ، بالمعنى البكتريولوجي لهذه اللفظة ، في باب المعتقدات والاهواء والعبادات والاذواق والاماني ، السائدة بين الطبقات المثقفة ، ربما

طوال جيل كامل او عدة اجيال . وهو بالاختصار يُعنى خاصة بالفكر التي تحظى برواج واسع وتصبح جزءاً من ذخيرة اذهان كثيرة . وخاصة دراسة تاريخ الفكر هذه في مضمار الادب هي التي كثيراً ما تحيّر الطلاب - حتى المتقدمين منهم - في دوائر الادب في جامعاتنا اليوم . فبعضهم ، كما يخبرني على الاقل زملائي في تلك الدوائر ، يتمضون حين يطلب اليهم دراسة كاتب ما اصبح في عداد الاموات ، او على افضل تقدير ، ذا شأن ضئيل جداً ، بالنسبة الى مقاييسنا الجمالية والعقلية الحاضرة . فلم لا تقتصر على الروائع ؟ كما يهتف هؤلاء الطلبة ، او على الاقل تقتصر عليها بالاضافة الى الروائع الصغرى - اي الاشياء التي يمكن قراءتها بمتعة بعد او بشعور بمعنى الفكر او الحالات الوجدانية التي تعتبر عنها عند ابناء العصر الحاضر ؟ وهذه حالة ذهنية طبيعية ولا ريب ، اذا لم تعتبر دراسة التاريخ الادبي منظوية على دراسة الفكر والمشاعر التي كانت تهز اناساً آخر في العصور الخوالي ، والعمليات التي تقضي الى تكوين ما يمكن دعوته بالرأي العام الادبي الفلسفي . ولكن اذا اعتبرت ان مؤرخ الادب ينبغي ان يعنى بهذه الشؤون ، فان المؤلف الضئيل الشأن قد يكون من الاهمية بمنزلة المؤلفين لما يعتبر اليوم روائع - او قد يفوقهم اهمية في الغالب من هذه الناحية . لقد قال الاستاذ بالمر Palmer بالكثير من الصدق والتوفيق : « ان نزعات عصر ما تبدو يجلاء اوفى عند مؤلفي الطبقة الدنيا فيه ، مما تبدو عند مؤلفيه ذوي العبقرية الساطعة . فهؤلاء العباقرة انما يعربون عن الماضي والمستقبل ، اعراهم عن العصر الذي يعيشون فيه . فهم ملك لكل زمان . الا ان المثل الحاضرة انما تنطبع بوضوح على صفحات النفوس الحساسة المستجيبة ، التي تتحط عنهم من حيث قوتها الخلاقة » . وصحيح بالطبع على كل حال ان الادراك التاريخي حتى لنفر من كبار المؤلفين في عصر ما مستحيل ، دون الالمام ببيئتهم العامة ان في باب الحياة العقلية او باب القيم الخلقية والجمالية الشائعة في ذلك العصر ، وان طابع هذه البيئة ينبغي ان يميّن عن طريق الفحص التاريخي الفعلي عن طبيعة الترابط بين الفكر السائدة عامة اذ ذاك .

واخيراً ، من جوانب المهمة النهائية لتاريخ الفكر ان يستخدم أسلوبه التحليلي الخاص في محاولة ادراك كيفية ظهور المعتقدات الجديدة والانماط الفكرية وانتشارها ، وأن يمين على توضيح الطابع النفسي للعمليات التي تحدث من جراءها التغيرات في الانماط والتأثير الذي تؤثره الفكر ، وان يبين بجلاء ، اذا أمكن ، كيف تفقد المفاهيم السائدة او المنتشرة انتشاراً واسعاً في جيل ما سيطرتها على اذهان الناس وتفسح المجال لسواها . الى هذا الفرع الضخم المسير الهام من فروع التأويل التاريخي ، لا يستطيع أسلوب الدراسة الذي اتحدث عنه ان يفي بأكثر من قسط واحد من عدة اقسام ، ولكنه لا يعني الا القول بأنه قسط ضروري . فمن العسير ايضاح العملية ما لم تلبين طبائع الفكر المستقلة التي تدخل كموامل فيها وتلاحظ واحدة واحدة في غمرة تفتقها التاريخي العام .

فهذه المحاضرات اذن انما تهدف الى التمثيل الى حد ضئيل على ذلك الضرب من الدراسة الفلسفية التاريخية التي كنت بسبيل البسط العابر لمقاصدها واسلوبها العام . لن نفرز اولاً بالفعل فكرة بسيطة واحدة ، بل ثلاث فكر ، كانت في غضون القسم الاعظم من تاريخ الغرب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ودائماً ، حتى لقد كانت تؤثر في الغالب تأثير وحدة ، وهكذا ولدت مجتمعة مفهوماً من اعظم المفاهيم في الفكر الغربي عبّر عنه زمناً بعبارة واحدة هي « سلسلة الوجود الكبرى » . وسوف نلاحظ تأثيرات هذه الفكر منفصلة ومجتمعة معاً . ولئن يكون الشاهد رافياً بالفرض ، حتى كمعالجة للموضوع المختار الخاص ، ما دام مقيداً لا بقيود الزمن وحسب ، بل بقصور معرفة المحاضر . ومع ذلك ، فبقدر ما تسمح لنا هذه القيود ، سوف نحاول تقصي اثر هذه الفكر حتى مصادرها التاريخية في اذهان بعض الفلاسفة ونلاحظ اندماجها وندون بعضها من أهم تأثيراتها المتشعبة تشعباً واسعاً في عدة عصور وفي حقول شتى - كالميتافيزيقا والدين وبعض جوانب تاريخ العلم الحديث ونظرية غرض الفن ومقاييس الابداع

فيه والتقويمات الاخلاقية ، وحتى في النزعات السياسية ، الى حد بسيط نسبياً ، ونرى كيف استمدت الاجيال اللاحقة منها فيما بعد نتائج لم يتوقعها او يحلم بها واضعوها الاصليون ، ونعین بعض آثارها على عواطف الناس وعلى الخیلة الشعرية ، وربما استخلصنا في نهاية المطاف المغزی الفلسفي لهذه الحكاية .

ولكن ينبغي لي فيما أرى ان أختم هذا التصوير بثلاث ملاحظات تحذيرية . تمت الاول الى ذلك المنهاج الذي رسمته . فدراسة تاريخ الفكر حافلة بالمخاطر والمهاوي ولها جانب من الغلو يميزها . فبما انها تستهدف بالضبط التأويل والتوحيد وتعمل على ربط الاشياء التي ليست في الظاهر مرتبطة ، فقد تنحط الى درك ضرب من التعميم التاريخي الخيالي . وبما ان مؤرخ الفكر يضطر بطبيعة المهمة التي يضطلع بها الى التقاط معلومات من طائفة من حقول المعرفة ، فهو لا محالة معرض ، في بعض جوانب تركيبه على الاقل ، للوقوع في الاخطاء التي تترتبص بغير المتخصص . وليس بوسعي الا القول اني لست غافلاً عن هذه المخاطر واني قد قمت بما كان في وسعي لتجنبها . وقد يكون من التهور ان افترض اني قد وفقت في جميع الاحوال الى ذلك . وعلى رغم احتمال الفشل الجزئي ، بل ثبوته ، فان المهمة تبدو لي جديرة بالمباشرة .

والتحذيران الآخران موجهان الى سامعي . ان خطة نهجنا تتطلب منا معالجة جزء من تفكير اي فيلسوف او اي جيل وحسب . فينبغي اذن ان لا يحمل الجزء شططاً على حمل الكل قط . ولمعري اننا لن نقصر نظرنا على الفكر الثلاث التي يدرر عليها هذا البحث . فمدلولها الفلسفي وتأثيرها التاريخي لا يمكن ادراكها الا على سبيل المقارنة . والقصة التي نحن بصدد سردها هي جزء عظيم من قصة صراع كان خفياً بادىء الامر ، ولكنه انكشف في النهاية ، بين هذه الفكر وبين سلسلة من المفاهيم المناقضة لها ، والبعض من هذه المتناقضات ان هو الا انبثاق عنها . فعلياً اذن ان ننظر اليها باستمرار من خلال نقائضها .

ولكن ينبغي ان لا يحمل شيء مما سنقول على محمل العرض الشامل ، ان لنظام من نظم العقيدة او من نزعات عصر من العصور . واخيراً من البديهي انه حين يحاول المرء حتى سرد سيرة فكرة واحدة على هذا الوجه ، فهو يلقي عبثاً ثقيلاً من الاطلاع على عاتق مستمعيه ، في باب الاهتمامات العقلية * . وفي تقصي اثر المفاهيم التي تؤلف مادة هذه المحاضرات سوف نضطر ، كما ألمعنا ، الى تناول صفحات من تاريخ عدد من الموضوعات التي يفترض عادة انه ليس بينها الا صلة واهية والتي تدرس عادة باستقلال نسبي احدها عن الآخر . فتاريخ الفكر ليس اذن من الموضوعات التي تطيب للعقول التي تنزع الى التشعب نزوعاً شديداً . وهو يفترض كذلك اهتماماً بأفاعيل الفكر البشري في الزمن الحالي ، حتى حيث تكون هذه الافاعيل مضللة او مشوشة او تبدو كذلك ، بل قل تبدو غير معقولة . فتاريخ الفلسفة وسائر اشكال التأمل البشري ان هو الى حد بعيد الا تاريخ تحبّطات الفكر ، والفصل الذي سوف نعالجه لا يشذ عن هذه القاعدة . وليس هو اقل متعة او ادنى منفعة ، في عرف البعض منا ، من جراء ذلك . فلما كان الانسان بالطبع وبمحكم اخص دوافع طبيعته حيواناً مفكراً معللاً يبحث دوماً عن معرفة علل الاشياء ، كما يجد في معطيات التجربة البحث فوق ما يبدو للعيان ، فسجل انفعالات عقله من جراء وقائع وجوده الحسي الصرفة يشكل على الاقل جزءاً هاماً من التاريخ الطبيعي للنوع او جزء النوع ، الذي قد دعا ذاته بشيء من الزهو الانسان المفكر Homo Sapiens . وانني لم استطع قط ان أدرك لم يبدو اخص ما في التاريخ الطبيعي لذلك النوع - لا سيما في نظر احد افراده - موضوعاً احط شأناً من دراسة التاريخ الطبيعي للسبب ** او الفأرة البيضاء . ولا ريب ان سعي الانسان وراء الفهم في ميدان الطبيعة وميدان الذات ، ووراء اصناف المتعة العاطفية التي تتأثر بنحو من انحاء

* اي يفترض لديهم من الاحاطة والشمول فرق ما لديهم بالفعل .

** Paramecium

الفهم كثيراً ما عاجز عن بلوغ منتهاه وناه في دهاليز سحيقة ، شيمة فأرة سجيئة
تبحث عن قوتها . ولكن على الرغم من ان تاريخ الفكر هو تاريخ تجربة وغلط ،
فالغلاط نفسها تلقي ضوءاً على الطبيعة الخاصة والاشواق والمواهب والحدود
التي تحد المخلوق الذي يتردى فيها ، وعلى منطقتي المشكلات التي تنجم عن التأمل
فيها . وقد تفضي فضلاً عن ذلك الى تذكيرنا بأن انماط الفكر السائدة في عصرنا
هذا ، والتي قد يميل البعض منا الى اعتبارها جليسة ومماسكة وثابتة الاسس
ونهاية ، لا تبدو في الغالب بنظر خلفنا متصفة بأي من هذه الصفات . والسجل
الوافي حتى لتخبطات اجدادنا قد يفيد ، لا في باب بيان تلك التخبطات وحسب ،
بل في باب بعث تساؤل نافع فينا عما اذا كنا في حرز تام من الترددي في تخبطات
مختلفة ، ولكنها بنفس المتزلة من الضخامة . نعم ان في متناولنا مزيداً من
المعلومات التجريبية ، فليس لدينا اذهان مختلفة او اجود . وان فعل الذهن ،
والحق يقال ، في الوقائع هو ما يؤدي الى الفلسفة والعلم - وذلك بالفعل ما
يكون الوقائع نفسها . ومع ذلك ، فالذين لا يأبهون للتاريخ الطبيعي للانسان
في اخص نشاطاته والذين لا يتصفون بالفضول او الجلد الكافي لهم على تقصي
أفاعيل الازهان الاخرى ، وهي تنطلق من مقدمات لا يسمون بها ، او تتردى
فيما يبدو لهم (وغالباً ما يكون بالفعل) ، تخبطات غريبة ، او تضطلع بهام
تأملية قد يعتبرونها غير ذات غناء - ينبغي انصافاً ان ينهبوا الى ان جزءاً كبيراً
من هذه القصة التي سأحاول قصها لن يكون فيه لهم ادنى متعة . ومن ناحية
اخرى ، يبدو لي من الانصاف تلبية اولئك الذين لا يبالون بالقصة التي نحن
مقبولون على قصها هنا لمثل تلك الاسباب الى ان ادراك تطور الفكر الغربي ،
في معظم ميادينها الكبرى ، ليس ممكناً دون شيء من الالمام بها .

نشأة الفكرة في الفلسفة اليونانية الباوية الثلاثة

ان ام مجموعة من الفكر التي سوف نستعرض تاريخها تبدو اول ما تبدو عند افلاطون، وجميع ما سوف يتلو تقريباً قد يقوم شاهداً اذن على ملاحظة مشهورة للاستاذ هوايتهد: «ان أسلم تصوير عام للتراث الفلسفي الاوروبي هو انه يتألف من سلسلة من الحواشي على افلاطون». الا ان ثمة اتجاهين رئيسيين متضارين عند افلاطون وفي الميراث الافلاطوني. فقد وقف على جانبي اعرق فجوة بين النظم الفلسفية والدينية وابعدها أثراً، واتخذ تأثيره على الاجيال اللاحقة اتجاهين متقابلين. اما الفجوة التي اشير اليها فانها تقوم بين ما سوف ادعوه النظرة الأخروية والنظرة الدنيوية. ولست اعني بالنظرة الاخروية الاعتقاد بحياة اخرى واقبال الذهن على ذلك. فان قلقك على ما سوف يصيبك بعد المات واطلاق العنان لفكرك في التأمل بالمباهج التي تأمل ان تكون بانتظارك آنذاك قد يكونان طبعاً اقصى اشكال النظرة الدنيوية. وان الامر لكذلك جوهرياً اذا نحن اعتبرنا ان تلك الحياة لا تختلف اساساً اختلافاً نوعياً عن هذه الحياة الدنيا، بل هي عبارة عن المزيد من الصنف نفسه وحسب، وامتداد لذلك النمط من الوجود الذي ألفناه في عالم الصيرورة والحس والكلرة والصحة الاجتماعية، وقد اقتفت منه الجوانب التأففة المؤلمة للوجود الدنيوي وارتفع مستوى ملذاته

الرفيقة ولقي التمويض عن بعض وجوه الاخفاق على الارض . واشهر تعبيرين لشراء العهد الفكتوري عن الرغبة في استمرار الوجود الشخصي يقومان شاهدين تامين على ذلك . فلم يكن شغف روبرت بروننغ Robert Browning ، المرح بالحياة الراهنة ليتجلى في شيء تجلّيه في أمه ان «يراصل القتال ويمضي قدماً الى الابد هنالك على غرار ما هنا» . وعندما ختم تينسون Tennyson تأمله في الموت بالتضرع من اجل «جزاء مواصلة المسير» دون ممانات ، وحسب ، فقد كان ينادي على طريقته الهادئة بالقيمة التي هي كفاء بظروف الوجود العامة التي عودتناها التجربة المادية . فكلا الشاعرين كانا بالفعل يعبران عن صورة خاصة لذلك الشعور الذي كان مستغرباً الى حد ما قبل العهد الرومانطقي (رغم ان استعراضنا التاريخي الحالي سيدلنا على نشأته من قبل) وكان من المميزات الخاصة لعصرها - اعني : رد قيمة الوجود الكبرى الى الصيرورة والجهاد الزمني والاعراض عن الفناعة والتناهي والشعور «بمظمة النقص» - كما يقول الاستاذ بالمر . وهذا عبارة عن انكار تام للروح الاخروية التي احدث عنها . اذ كان احتقار العالم contemptus mundi دوماً من مقوماتها الى حد بعيد او قريب ، حتى في أطف اشكالها . ولم يكن لها صلة ضرورية (مع انه كان لها صلة واقعية في معظم اطوارها الاوروبية) بالتوق الى الخلود الشخصي الخاص . اما في اشكالها المتكاملة فقد رأت في ذلك التوق آخر عدو ينبغي القضاء عليه ومصدر التعمية والغرور في الوجود برمته .

فانا اذن اعني بالنظرة الاخروية ، بالمعنى الذي تبدو فيه تلك اللفظة ، فيما ارى ، لازمة لتمييز التناقض الاولي في النزعات الفلسفية والدينية ، الايمان بان كلا الوجود الحق والخير الحق يناقضان اصلاً من حيث خواصهما الجوهرية كل ما من شأنه ان يوجد في نطاق حياة الانسان الطبيعية وفي السياق المألوف للتجربة البشرية ، مهما بلغ من قياسيتها ومن ألميتها ومن توفيقها . فالعالم الذي نلم به هنا الآن متنوعاً متعولاً ، تباراً دائماً من الاحوال والعلاقات بين الاشياء او مشهداً

متبدلاً ابداً للأفكار والاحاسيس، كل منها صائر الى العدم في اللحظة التي يولد فيها بالذات - هذا العالم يبدو للذهن الاخروي كما لو كان خلواً من كل جوهر . فموضوعات الحس بل موضوعات المعرفة العلمية التجريبية انما هي غير مستقرة جائزة وتنحل على الدوام منطقياً للنسب، أي لأشياء اخرى، كلما محصناها تبين انها بنفس المنزلة من النسبية والرواغ . وان احكامنا عنها قد بدت للعديد من الفلاسفة المنتمين الى شتى الاعراق والعصور مفضية بالضرورة الى حآت التثويش والتناقض . وان ملذات الحياة الطبيعية - وهو قول في غاية التفاهة - زائلة برآفة، كما يتبين للكحول اذا لم يتبين للشبان . الا ان الارادة البشرية، كما يتصورها الفلاسفة المتطلعون نحو الحياة الاخرى، لا تسمى وراء خير نهائي غير متحول جوهرى ومرضى تمام الرضى وحسب، بل هي قادرة على العثور عليه، كما يسعى العقل البشري وراء موضوع ما او موضوعات تأملية شتى ثابتة ونهائية ومتماسكة قائمة بذاتها ومعللة لذاتها يستطيع العثور عليها . ومع ذلك فلا يوجد اي منهما في هذه الدنيا، بل في عالم اسمى للوجود يختلف في طبيعته الجوهرية، لا في درجته وتفاصيله وحسب، عن العالم الادنى . ومع ان هذا العالم الآخر قد يبدو لاولئك الذين اغوتهم المادة واقبلوا على المطالب الحسية واستغرقوا في خطط عملية او انغمسوا في ليج العواطف الشخصية، بارداً ومهلهلاً وخلواً من الاغراء او المتعة، فهو في عرف اولئك الذين قد تحرروا بفضل التأمل او اليقظة العاطفية غاية السعي الفلسفي القصى والموضع الوحيد الذي يجد فيه عقل الانسان او قلبه الراحة التامة، وقد توقفا حتى في هذه الحياة الراهنة عن السعي وراء الاشباح .

تلك هي العقيدة العامة للفلسفة الاخروية، وهي مألوفة جداً، ولكن ينبغي وضعها نصب اعيننا يجلء، لتكون الاطار المقارن لما سيتلو . اما ان هذا نموذج ثابت وانه كان في احد اشكاله الفلسفة الرسمية السائدة للجزء الاعظم من البشرية المتمدنة خلال تاريخها جلته، فما لست بحاجة ان اذكركم به . فالجمهور الاعظم

من ذوي العقول الثاقبة ومن كبار الاساتذة الدينيين انما انهمكوا، على طرائقهم الخاصة وعلى درجات متفاوتة من الصرامة والاستيفاء، في فطم افكار اللسان او عواطفه او الاثنين معاً عن امه الطبيعة، وكثيرون منهم اقبلوا فعلاً الى العمل على اقناعه بان عليه بكل تأكيد ان يولد ثانية في عالم ليست خيرا من خيرات الطبيعة وليست حقائقه مما باستطاعته الامام به بواسطة تلك السبل العقلية التي يطلع من خلالها على بيئته الطبيعية وعلى القوانين التي تخضع لها اطوارها المتحوّلة ابدأ . قلت «الفلسفة الرسمية» ، لانه ما من شيء كما اتصور اشد بدها من ان معظم الناس ، مهما كانوا يجهرون بانهم يأخذونها بالقبول ومهما وجدوا في أدلة اصحابها او بيانهم من وجوه الحماس الميتافيزيقي الذي يهزم ويتفق مع مزاجهم (وهو الى حد ما عبارة عن الحماس لما هو خفي) - ان معظم الناس لم يكونوا ليؤمنوا بها كل الايمان، ما داموا لم يتمكنوا قط من ان ينكروا ان للاشياء التي تكشف عنها الحواس نوعاً من الحقيقة الاصلية المؤثرة الهامة الى حد بعيد، ولم يشتهوا لذواتهم حقاً تلك النهاية التي وعدتهم النظرة الاخرية بها . فالميتافيزيقيون العظام قد يعملون على اثبات حقيقتها والقديسون قد يكتفون حياتهم الى حد ما بحسبها والصوفيون قد يؤوبون من شطحاتهم ويصفون بعسر اختباراً مباشراً لذلك الاتصال بالحق المطلق وبالخير الوحيد الشافي الذي تقول به النظرة الاخرية ، ولكن الطبيعة في غالب الاحوال اقوى من كل ذلك . ومع ان الرجل العادي قد يسلم باستدلال العالم الميتافيزيقي ويتضع امام القديس ، وقد يصدق دون ان يدعي انه يفقه حكاية الصوفي ، الا انه يستمر بدها على سنه ، اذ يجد شيئاً ثابتاً ومغريباً جداً في العالم الذي رسخت أصوله فيه هذا الرسوخ العميق وتشابكت معه هذا التشابك الحميم . وحتى لو خيبت التجربة آماله وبات طعم الحياة مع الشيخوخة مليخاً نافعاً عنده بعض الشيء فقد كان يسعى وراء السلوى في رؤيا دنيا آتية افضل ، لا تقتقر رغبة فيها الى اشباع وفيها يتجدد شغفه دوماً بالاشياء . وقد يلاحظ غرضاً ان هذه الحقائق لا تعني ان الطابع واللون . الحاصين مجتمع تفشت فيه الفلسفة الاخرية شكلياً على الاقل

تفشيًا واسعًا، أو استتب لها الأمر رسميًا، لا يتأثران بذلك تأثرًا عظيمًا. وإن
مرأى أوروبا في العصور الوسطى ومرأى الهند قبل تفشي وباء القومية الغربي،
وحتى منذ ذلك الحين، لدليل كاف على خلاف ذلك. فحيث ينتشر الاخذ
بشكل من أشكال النظرة الأخروية، فإن مقياس القيم السائد اجتماعيًا يتكيف
إلى حد بعيد تبعًا لها وموضوعات الجهد الفكري وأهدافه الرئيسية تستمد
طابعها منها. فالرجل الدنيوي في مثل هذا المجتمع يحل عادة - ويجبر على أن
يؤيد غالبًا - الأقلية التي تحولت تحولًا تامًا ومخلصًا إلى حد ما عن طلب الخيرات
الزمنية وقطعت صلتها بجلبه العالم الذي انغمس فيه ذلك الدنيوي انغماسًا، لا
يعوزه استمتاع. وكثيراً ما تؤزل السلطة الرئيسية الخاصة بشؤون هذا العالم أو
تسلم تسليمًا - تبعاً لمناقضة مألوفة، (تتجلى غالبًا في تاريخ أوروبا المتوسط
كما تتجلى في الهند المعاصرة) - إلى أولئك الذين اعرضوا عن هذا العالم
فينصب الفيلسوف الأخروي رئيساً أو حاكماً سريعاً على الحاكم، ويصبح المتصوف
أو القديس أقوى السياسيين، وأدهام في بعض الأحيان. ولعله ما من شيء
ادعى للنجاح في الاضطلاع بمهام هذا العالم من قدر كبير من الاعراض العاطفي
عنه.

ومع ان النتائج الاجتماعية والسياسية للنظرة الأخروية تشكل موضوعاً
غنياً وامتعاً، فإنها لا تهتمنا هنا، إلا من حيث تذكرنا بأن النظرة الأخروية كانت
مضطرة دوماً في الواقع إلى التفاهم مع هذا العالم وبأنها كانت في الغالب تفضي
إلى بلوغ أهداف خارجة عن نطاق مبادئها. ومن جراء طبيعتها كشكل من
أشكال التفكير والشعور الإنسانيين، ولا سيما الدواعي الفلسفية التي تنزل بمنزلة
أسس أو تعليل لها، يبيت مزيد من النظر فيها متصلاً بموضوعنا. ويدهي أنها
قد توجد، بل لقد وجدت تاريخياً، على درجات متفاوتة. وقد يقيض لها تطبيق
جزئي في بعض الميادين الفكرية، دون سواها. وقد تبرز أضاف منها في ظروف
غريبة شاذة. وثمة نظرية أخروية ميتافيزيقية صرف قد توجد أحياناً منفصلة كل:

الانفصال عن اي نظرية مقابلة لطبيعة الخير ، وبالتالي عن اي مزاج خلقي وديني اخروي . ولعل اغرب شاهد على ذلك هو ما لجده في تلك الفصول الستة العرضية والتي تدور على الجهول The Unknowable التي استهل بها هيربرت سبنسر Herbert Spencer الفلسفة التركيبية Synthetic Philosophy ، متأثراً بهاميلتون ومانسل Hamilton & Mansel . وثمة بالاضافة الى ذلك ، كما ألمت ، عدة مظاهر او مقولات متميزة لعالم الفكر والتجربة العامين قد تفضي الى انكار حقيقتها او قيمتها . وقد تدان ميتافيزيقياً لا لشيء آخر عدا طابمها الزمني ونقصانها الدائم او لنسبية جميع الاجزاء التي تتركب منها في الظاهر وانعدام مفهومية قائمة بذاتها يحيد الفكر فيها منتهاه ، في كل منها ، او لانها تبدو وكأنها مجموعة عرضية من الموجودات الهزيلة ، كل منها جزئي ناقص ، دون اي علة واضحة او ضرورة لوجوده ، او لان ادراكنا لها انما يكون من خلال تلك الجوارح الخداعة (أعني الحواس) التي لا يمكن رفع شبهة الذاتية عنها ، سواء في ذاتها او حتى في التركيبات الاستدلالية المرتكزة عليها والمحددة تبعاً للعبارات التي تنطوي عليها ، او من جراء تعددها الصرف او لاستعصائها على ذلك الشوق الظامي ابدأ للوحدة والذي يقض مضجع الفكر التأملي ، او - عند بعض الازهان الاقل تعلقاً بالفكر - من جراء تجارب متواترة تفقد في غمرتها صفة الواقع الملموسة وحسب .

« سقطات منا وتلاشيات »

شكوك مرسله لمخلوق

يطوف في عوالم لم تتحقق - »

بحيث يبيت اقتناع تلك الازهان جازماً بأن الوجود الحق ، او العالم الذي تشعر النفس فيه بالاطمئنان لا بد من ان يكون غير هذا كله . وكل من هذه الحوافز

قد يؤدي الى قيام مذهب وجودي اخروي اصيل ، لان كلاً منها يقتصر على احدى خواص هذا العالم المميزة الجوهرية حقاً . ولكن عندما يكون واحد منها او بعض منها وحسب مؤثراً فلا ينجم عن ذلك ما قد يدعى نظرة اخروية كاملة بالمعنى الميتافيزيقي ، اذ تبقى بعض خواص العالم الذي تلم به التجربة الطبيعية خارجة عن نطاق الاهتمام . وقد يحكم على هذا العالم ، من جانب القيم ايضاً ، بأنه فاسد او غير ذي شأن ، بناءً على اي من المآخذ المألوفة التي تملأ صفحات الخلقين او المعلمين الدينين الاخرويين ، او بناء عليها جميعاً ، لان صيرورة الكون تعرض على المحيطة ، كلما حاولنا الاحاطة بها كاملة ، مشهداً مملأ غير متماسك ، حافلاً بالصخب والغيظ ، ولكنه غير دال على شيء ، سواء كان ذلك تكراراً لا هدف وراءه لنفس الاحداث او حكاية لتحوّل مستمر ، لا يبتدىء في مكان معروف ولم يبلغ اوجاً يتفق مع مدى الزمان اللامتناهي الذي ما زال يدور فيه ولا يسمى نحو هدف مفهوم ، او لان جميع الرغبات التي تنشأ في الزمان والتي تناط بأمال زمنية قد تبين بالاختبار انها عبارة عن لجدد لا ينقطع لعدم الرضى ، ويمكن التحقق عن طريق التأمل انها تشترك ضرورة بصفة الزوال المحيرة التي تخضع لها الصيرورة التي تؤلف جزءاً منها ، او لان في قرارة عدد غير قليل من الناس ، حتى في البعض ممن لا قبل لهم بمجد ذاتهم بالسطح الصوفي الحق ، تمرّداً عاطفياً متكرر الظهور على ظاهرة الاشياء المتبادلة وعلى مفارقة وجودهم الذاتي الحاضرة ، وشوقاً للفرار من عبء الوعي للذات « ولنسيان اني موجود » ، وللانصهار في وحدة تتخطى فيها كل شعور بالانقسام وكل وعي للغيرية . وان النظرة الاخروية الكاملة من شأنها ان تنطوي على جميع هذه الدوافع وتدين هذا العالم من جميع هذه الوجوه . وهي تتمثل على افضل وجه في اسفار الابانيشاد * وفي نظام الفيدينتا ، في التقليد الفيدينتي والبوذي -

* Upanishads احد الاسفار الهندية المقدمة التي تعالج مواضيع فلسفية ودنيوية .
والفلسفة الفيدينتية Vedantic تبنى عليها .

الغزبية كل الغرابة عن الحياة الواقعية وعن مزاج شوبنهور الخاص ، في كتابه «العالم كارادة وفكرة» . والبوذية البدائية ، وهي ضرب من الاخرزية الذرائعية ، تقصّر شأواً عنها بحكم سلبيتها واصرارها على عدم جوهرية هذا العالم وضآلة شأنه فقط ، دون التصريح تصريحاً لا ابهام فيه بالحقيقة والشأن الايمائين لنقيضه . وقد يتساءل بعض الناظرين العصريين في المذهب الاخروي عما اذا لم تكن البوذية في هذا الباب قد أشرفت على الكشف عن الحقيقة الغريبة القائلة بأن عدداً من كبار الفلاسفة واللاهوتيين انما هم عاكفون على بث عبادة اللاموجود ، على الرغم من انه لا موجود نزل منزلة بدا معها . أبلغ حقيقة وأدعى عاطفياً الى الرضى ، بفضل التأكيد على براءته من النقائص والحدود الجزئية ، اي النسبية والاختلافات المنطقية الداخلية وانعدام النهائية ان في عرف الفكر او الرغبة ، التي تتصف بها جميع الموضوعات الحقيقية التي يمكننا التفكير بها جملة . وليس ضرورياً في هذا المقام ان نحاول الجواب على هذا السؤال الضخم هنا . والثابت هو ان مثل هؤلاء الفلاسفة انما حسبوا دوماً انهم كانوا يقومون بخلاف ذلك بالضبط .

ولكن كل نظرة اخروية ، سواء كانت كاملة او ناقصة ، لا تستطيع كما يبدو ان تؤول الواقع القاضي بأن ثمة عالماً راهناً ينبغي الفرار منه ، ناهيك بأنها لا تستطيع تبرير وجود مثل هذا العالم او اي صفة او جانب من الوجود الحسي الذي تنفيه او تفسر ذلك . فلاذها الطبيعي اذن هو اللجوء الى ذريعة الابهام ، كما نجد في الفيدنتا . ولكن دعوة خواص التجربة الواقعية وهما ، او عدماً محضاً ، رغم كونها ضرباً من ضروب الشعر المشعون بحماس ميتافيزيقي قوي جداً ، لا تعدو كونها بداهة ، اذا اعتبرت فلسفياً ، شرّ ضروب الهذر . قد تكون هذه الخواص غير حقيقية ، بمعنى انه لا وجود لها او لا مقابلات لها في العالم الموضوعي الخارج عن وعي اولئك الذين يختبرونها . اما القول انها غير حقيقية اطلاقاً ، بينا نختبر وجودها في ذواتنا ونفترضه في غيرنا من الناس ، وبيننا نشير اليها

بصراحة كوجوه نقص ينبغي تخطيطها وشرور ينبغي التغلب عليها ، فانكار
واثبات لنفس القضية بداهة في نفس الوقت . وان التناقض لا يتحول عن
الإلتصاف بصفة الهذر اذا ظهر بمظهر الروعة . وهكذا فكل فلسفة اخروية لا
تلوذ بتدريسة الایهام الاخيرة هذه تبدو وكأن هذا العالم ، مها كانت نقائصه
الكبائية ، قد ألقى به اليها كسرّاً لا تعليل له ، وكشيء غير شاف او مفهوم ،
وكسرّ يلغني في الظاهر ان لا يكون ، وهو مع ذلك كائن على وجه ما . وهذا
الإشكال يبدو جلياً في أشكال النظرة الاخروية الجزئية ، كما يبدو في الضرب
الكامل منها . ومع انك تريد نفي الصفة الاطرائية اعني صفة « حقيقي »
عن الزمنية والتعاقب والزوال التي تلحق بالاختبارات التي نلم بها ، فالواقع الذي
لا مفر منه هو ان جميع اشكال الوجود المختبرة التي لدينا متعاقبة وزائلة ، وان
هذا الوجود ، بناء على افتراض اصلي ، مناف لذلك الذي هو ازلي دوماً وقد
أدرك غايته .

في ضوء هذا التضاد الاولي بين النظرة الاخروية والنظرة الدنيوية يمكن
ادراك دور افلاطون المزدوج في الفكر الغربي على خير وجه . ولسوء الحظ فان
الباحث اذا اراد ان يبسط اسس فلسفة افلاطون اليوم ، تعترض طريقه بادیء
بدء خلافات جذرية في الرأي بين اعلام الاختصاصيين حول مسألتين مختلفتين :
أولاً ، ما اذا كانت المذاهب التي تقع عليها في عدد من محاوراته ، بل في اي منها ،
هي بما قال به افلاطون نفسه . ثانياً ، ما هي هذه المذاهب بالفعل ، بصرف
النظر عن اسنادها . فاذا لم يكن بوسعنا الذهاب الى ان شيئاً مما يدور عليه
الخلاف بين الاختصاصيين المشاهير يمكن القول بأنه معلوم ، فمن العسير الذهاب
الى اننا نعرف شيئاً قط من تعليم افلاطون نفسه في حقل المشكلات الفلسفية
العميقة . وخواص افلاطون ككاتب تجمل المحاورات بالطبع ميداناً أرحب من
مؤلفات سواه من الفلاسفة للمناقشات العويصة . فالشكل الدراماتيكي الذي
وضع فيه الاستدلال ، وميله لاقحام أنماط من التعابير يقر بأنها اسطورية او

مجازية عند النقاط الحساسة او الحتمية لدليل ما ، والسخرية المنبثقة بين ثنايا المحاورات السقراطية ، والصعوبات المنطقية الذاتية المحيطة بالمشكلات المطروحة ، واستحالة التوفيق الظاهرة بين أدلة بعض المحاورات وأدلة بعضها الآخر ، والاختلاف بين حكاية أرسطو لبعض نظريات افلاطون وبين ما يمكن استنباطه من مؤلفاته - كل ذلك يفسح مجالاً رحباً لتنوع التأويلات المختلفة ، وبصورة خاصة يجعل من اليسير على المفسرين المحدثين ان يجدوا فيه تعبيراً او على الاقل إلماعاً الى المذاهب التي يميلون اليها أنفسهم . وأود ما أمكن في هذه المحاضرات تجنب الخوض في مسائل التفسير المختلف فيها او الترجمة العقلية للمؤلفين الفرادى . ولا ريب انه قد يبدو اننا نتهرب من تناول مسألة وجيهة اذا نحن لم نأخذ بعين الاعتبار ، في معرض الكلام عن الافلاطونية ، تلك الاختلافات في استنتاجات العلماء الذين سلخوا شطراً كبيراً من أعمارهم في دراسة المؤلفات الافلاطونية . والمسألة المتنازع فيها التي ينبغي الاشارة اليها هنا باختصار هي التي تمت الى اسناد المذاهب (مها كانت) ، لا المؤلفات نفسها التي تنطوي عليها . فالرأي الذي ساد طويلاً والقائل انه باستثناء بعض المحاورات الاولى التي لا تبدو فيها نظرية المثل ، فقد كان افلاطون يبسط مذهباً ميتافيزيقياً خاصاً به تخطى فيه تعليم سقراط ، ما يزال الرأي الذي أخذ به قسطنطين ريتز Constantin Ritter أشهر العلماء الافلاطونيين الالمان ، فهو يؤكد لقرائه بالفعل في احدث مؤلفاته : « ان ذلك مما لا يرتاب به احد »^١ . ولكن الواقع ان ثمة ميلاً واضحاً ، وان لم يكن شاملاً ، لدى دارسي افلاطون البريطانيين المحدثين نحو نسبة المفاهيم والادلة الواردة على لسان سقراط او المتكلمين الرئيسيين الآخرين في المحاورات الى هؤلاء الفلاسفة ، لا الى افلاطون نفسه . واذا صدقت مزاعم بيرنت Burnet ، فان نظرية المثل برمتها ينبغي اسنادها الى سقراط ، الذي كان افلاطون (كمنظير اكبر لبوزويل Boswell) في المحاورات التي يبدو فيها سقراط كالمتكلم الرئيسي ، يسوق تقريراً موضوعياً صادقاً تاريخياً ، عن جوهر فلسفته الاخيرة . وعند بيرنت انه من المختلف فيه ان افلاطون سلم بتلك النظرية ، بل الراهن انه

عندما راح يبسط آراءه الخاصة المبتكرة، كان قد نبذها، وان التعليم الافلاطوني، الذي تصح عليه تلك التسمية، لم يكن يدور على المثل، بل يدور بالدرجة الاولى على «شيتين يكادان لا يلعبان اي دور في مؤلفاته الاولى، او على الاقل إلا في شكل اسطوري صرف، أعني الله والنفس»، وقد كان يعالجهم آنذاك «بصورة بسيطة دون اي مسحة من التصوير الاسطوري»^٢. فانه طيباوس والنواميس* الشبيه بالانسان، لا فكرة الخير، هو باختصار الموضوع الامثل لفلسفة افلاطون الخاصة؛ وقصة الخليفة الواردة في المحاوره الاولى (كما يبدو مضمراً) ينبغي حملها على عمل لفظي، في الغالب، لا على عمل اسطورة تعتبر بلغة مجازية شعبية عن مفهوم ميتافيزيقي ابد غوراً بكثير. وبينما يعتبر ثقة عظيم من الثقات على هذا الوجه النظرية التي تتجلى على افضل وجه في محاورات الحقبة الافلاطونية الوسطى التي يحمل فيها سقراط بعد عبء الكلام، كمنظريه غير افلاطونية على الأرجح، يتناول ثقة آخر هو الاستاذ أ. ا. تيلور A. E. Taylor أم النظريات المتأخرة على الوجه نفسه. واذ يتفق اتفاقاً جوهرياً مع بيرنت في انه «لا يحق لنا ان نفترض دون دليل ان المذهب الذي كان ينطوي عليه الفيديون والجمهوريه - مثلاً - بما علمه افلاطون كمذهب خاص به»، يضيف تيلور انه من الشطط كذلك «ان نبعث في طيباوس عن اي افصاح عن اقوال افلاطونية صرف»^٣. فالنظريات المبسوطه فيها، انما هي - او قل كانت في عرف افلاطون - نظريات المتكلم الذي تحمل المحاوره اسمه، وهو فيلسوف وطبيب من اهل ايطاليا الجنوبية ينتمي الى جيل سابق معاصر لانبدقليس، عمل على مزج فكر ذلك الفيلسوف البيولوجية «بالديانة والرياضيات الفيثاغورية»^٤. وذلك «في الواقع الموضوع الرئيسي» لذلك المؤلف المستقصى

* طيباوس والنواميس من محاورات افلاطون للكبرى وتدعيان بالانجليزية :

Timaeus, Laws.

تحقيقاً ، أعني شرح طيباوس لتيلور ^٥ . فاذا اخذنا بهذين الاستنتاجين ، فإن جزءاً عظيماً مما كان يعتبر عادة فلسفة افلاطون يكون قد جرد عنه وأُسنَد الى مفكرين آخرين أقدم منه ، ويصبح من الضروري اعتبار معظم المحاورات بالدرجة الاولى مساهمات في تاريخ التأمل الماقبل افلاطوني . ويلزم عن ذلك انه ينبغي اعتبار افلاطون بالدرجة الاولى ، كما يبدو من خلال آثاره التي وصلتنا ، مؤرخاً لفلسفات من عداه ، لا فيلسوفاً مبدعاً عظيماً .

وعلى الرغم من الاضطلاع الرائع وقوة الحججة التي أيدت بها هذه الآراء ، فإني أقر انني اجد من المسير التسليم بها ، والصعوبة تشتد خاصة في معرض تلك المحاورات التي تبسط وجوهاً مختلفة لنظرية المثل . اما ان افلاطون عمد الى تكرير جزء عظيم من سني نضجه ككاتب ، اجلاً لملمه الاول وحسب ، لشرح مذهب لم يشأ الجهر به او الاعتقاد بصحته ، بحماس ظاهر وبلاغة لا تضاهى (وهو مذهب نكاد نقطع بانه لم يكن مذهب سقراط نفسه) فيبدو لي بعيد الاحتمال من الناحية السيكولوجية . ولكننا لسنا دون بينات افضل من الاحتمالات السيكولوجية . فثمة بينتان راجعتان تناقضان نظرية بيرنت . الاولى شهادة ارسطوطاليس الذي يستبعد جداً ان يكون جاهلاً لهذا الامر وليس له دافع معقول يحمله على تشويهه . فهو يروي بوضوح تكراراً ان سقراط انصرف الى معالجة مسائل الفلسفة الخلقية وحسب ، ولم يُعنَ قط « بطبيعة الاشياء العامة » ، وان افلاطون ادخل اسم « المثل » ومفهومها ، اي انه باختصار كان المسؤول عن تحويل الاخلاق ومنطق الحدّ السقراطيين الى علم ما بعد الطبيعة ^٦ . والبيئة الاخرى ترد في مؤلف افلاطوني أصيب باهمال منقطع النظير . ولمعري ان اصالته كانت احياناً موضع جدل ، الا انه قلما يشك فيها اليوم احد من دارسي افلاطون المحدثين . ففي الرسالة السابعة ، التي كتبها افلاطون على الأرجح في اخريات ايامه ، لا يعرض لنا تبريراً لاعماله السياسية ، وحسب ، بل تلخيصاً لاسس فلسفته ^٧ . ونحن لا نجد هنا محاوره دراماتيكية من شأنها ان

تثير الشبهات حول اسناد المذهب المبسوط ، ولا سخرية لاهية ولا اسطورة . فافلاطون يتكلم شخصياً وبإخلاص بالنخ . والمذهب في جوهره عبارة عن مذهب الفيديروس والكتابين السادس والسابع من الجمهورية ، او نظرية المثل وقد بلغت ذروتها في صوفية صريحة . اما اعتمق عقائده و « ابلغها جدية » فهي ، كما يعلن ، بما لا يتيسر التعبير عنه لفظياً « من جراء الوهن الكامن في اللغة » ، فهو اذن لم يحاول ولن يحاول ان يفصح عنها لمن عداه حقاً في الكتابة او الكلام . ويمكن الوقوف عليها على سبيل الاشراف الفجائي الذي ينمر نفساً أهملها لتلقيه الزهد الشظف ورياضة العقل . ومع ذلك فثمة « دليل صحيح ما » يفضي اليها ويبيّن في الوقت نفسه لمَ ينبغي ان تبقى بجد ذاتها عاصية على التفسير . وما يثبت ذلك الدليل هو ان موضوعات المعرفة العقلية الحقة ، وهي الحقائق الاصلية الوحيدة ، هي ماهيات الاشياء التي لا تتغير - الدوائر والاشكال جميعاً ، الاجسام جميعاً والمخلوقات الحية جميعاً وانفعالات النفس جميعاً والخير والجمال والعدل . تلك الماهيات لا تشبه قط الاشياء الزائلة التي هي منها بمنزلة التجليات الحسية ، ولا حتى الافكار التي نلّم بها عنها ، ولا سبيل الى اكثر من الالماع الى طبيعتها من خلال التحديدات اللفظية . وهكذا فوصية افلاطون الفلسفية ليست الا اثباتاً جديداً لمذهب المثل في ابعده اشكاليه اطلاقاً وصوفية - وتصريحاً بان ذلك هو « ما بسطه مراراً عدة » في مؤلفاته السابقة ^٨ .

ومع انني ، استناداً الى هذا وسواه من الاسباب ، اجد الرأي القائل بان افلاطون لم يكن هو واضع الافلاطونية رأياً غير مقنع ، فمن المتوجب على اي شارح معاصر ان يعترف بان ثمة قسطاً خطيراً من الاجتهاد العلمي المؤيد لهذا الرأي . فقد يعرض اذن ان يصدق ما سوف اقوله عن دور افلاطون في تاريخ الفكر التي تهمننا هنا على غيره من الناس الذين سبقوه ، لا عليه هو . ولكن هذا التمييز ذو شأن ضئيل في باب مقصدنا الحالي . فافلاطون الذي يهمننا امره هنا هو مؤلف المحاورات ، اي افلاطون الذي أثرت اقواله ، سواء عبرت عن مفاهيمه

هو ام لا ، تأثيراً عظيماً على الفكر الغربي طوال القرون اللاحقة جميعاً . فالافلاطونيون المحدثون واللاهوتيون المدرسيون وفلاسفة النهضة واليقظة والمهد الرومانطقي وشعراؤها لم يكونوا على اطلاع (قد يؤسف له) ، على نظريات المحققين الكلاسيكيين المحدثين ، انما كانت الافلاطونية في عرفهم عبارة عن المجموعة الكاملة للمفاهيم والاستدلالات التي تنطوي عليها المحاورات التي كانوا يلمون بها ، والتي كانت تؤلف في نظرهم نظاماً فكرياً متماسكاً - كما لا تزال في نظر بعض المفسرين المعاصرين الذين لا يقلون عن اقرانهم تضلعاً .

وغني عن البيان ان افلاطون هذا هو المصدر التاريخي الرئيسي للنمط الاصيل من النظرة الاخروية في الفلسفة والدين الغربيين ، تمييزاً له عن الانماط الشرقية المستوردة . فمن خلاله ، كما يقول العميد انغي Dean Inge ، « استتب الامر في الغرب لمفهوم عالم ازلي غير مرئي ، ليس العالم المرئي الا نسخة خافتة عنه... وبعد ان سمع ذلك النداء استحال تناسيه طويلاً في اوروبا »^٩ . ومن كتاباته ، كما ينبغي لنا ان نردف ، استمد الاعتقاد بان خير الانسان الاعظم يقوم على الانتقال الى ذلك العالم على وجه ما ، حيويته دوماً . اما ان النزعة الاخروية التي تعلمها اخلاف افلاطون منه هي دون ريب من صلب تعليمه ، او مما تنطوي عليه المحاورات ، فمسألة اخرى قد تختلف آراء العلماء حولها . فريتير يذهب بحماس الى ان نظرية المثل عامة لا تنطوي على شيء مما يدعوه « النظرية الوهمية الى الحقيقة » . فالادعاء الاسامي لتلك النظرية هو ان لاحكامنا ، ان في حقل الواقع او القيم ، خاصية الصحة الموضوعية ، وحسب ، عندما تنتهي اليها على سبيل التفكير الصحيح (و فالمثال الافلاطوني تعبير عن الفكرة البسيطة القائلة بان كل مفهوم صيغ على وجهه الصحيح يستند الى اساس ثابت في عالم الوجود الموضوعي)^{١٠} ، واننا اذن قادرون على بلوغ العلم بالاشياء كما هي ، بمعزل عن ادراكنا لها . وصحيح طبعاً ان المقابلات الموضوعية « للتمثيلات » الصحيحة ، التي يتحدث عنها افلاطون هي الكليات التي ترادف اسماء الاصناف . الا ان

هذا لا ينطوي على « مذهب خاص بعالم متعال للمثل »^{١١} القائمة بذاتها، بعزل عن اشياء هذا العالم التي تتجلى فيها . فالمثل كليات لان الالفاظ تدل دوماً على صكليات . والمعرفة الحقيقية عبارة عن معرفة المثل بمعنى « ان محتوى كل تمثيل يجد ذاته هو نسبة كلية، لا ظاهرة جزئية »^{١٢} بالدرجة الاولى . فالفهوم العام انما ينجم عن فعل من افعال التصنيف ، والتصنيف صحيح « اذا لم يكن ذاتياً صرفاً، بل كانت يستند الى اساس من الاضافات الموضوعية القائمة بين الاشياء المصنفة »، واذا كان يبرز مجموعة من الخواص التي توجد بالفعل مجتمعة في عالم الطبيعة ، في ذلك التركيب الخاص للاشياء الموجودة الذي نطلق عليه اسماً مفرداً، ولم يكن « تركيباً ركيبته اوها منا وحدها من العناصر التي تزودنا بها التجربة منفصلة فعلاً، لكن لا على غير ذلك الوجه من الائتلاف »^{١٣} . ولا ريب ان بعض الاساطير الافلاطونية وما يلحق بها من التمثيلات الشعرية الواردة في «المائدة» و «الجمهورية» و «الفيديروس» توحي بان افلاطون عنى شيئاً اكثر من ذلك « بالمثل »، ولكن هذه المواضيع، ان هي الا رسوم تخيلية - Phantasie gemalde . ولم يقصد بها مؤلفها ان تحمل على محمل الجد ، « ولا يمكن تحذير القارئ الحديث تحذيراً كافياً من الغلط الشائع الفطيع الذي يفضي الى اعتبارها بمنزلة النتائج التي ينتهي اليها افلاطون بانتظام من خلال الاستقصاء العلمي ، من حيث الدلالة »^{١٤} .

ولكن هذا التأويل للتعليم الافلاطوني ، او لاهم جوانبه بروزاً وخصوصية، يبدو لي مغلوطاً جوهرياً، على الرغم من تبجح صاحبه العظيم . فهو يقوم الى حد ما على الافتراض البعيد الاحتمال جداً وهو ان رواية ارسطوطاليس لنظرية المثل فاسدة ، لا الى حد ما وحسب ، بل في جوهرها وفي شكلها الرئيسي . والحق ان ارسطو لم يكن رجلاً عديم الذكاء فلسفياً ، وقد كان طوال عشرين سنة تلميذاً وشريكاً لافلاطون في الاكادمية ، وعندما ألف كتبه كان عدد من الرجال الآخرين الذين كان يوسعهم ان يحكموا على ما في تأويله من صحة عامة ،

بناء على معرفتهم الخاصة ، ما يزالون احياء . والحق ان ثمة ما يبرر نهائنا الى انه كان يميل الى استثمار نقاط الخلاف بين فلسفته وفلسفة استاذة ما امكنه ذلك ، وليس ذلك ببدع لدى التلامذة . اما انه شوه طبيعة مذهب افلاطون الرئيسي كل التشويه ، فما يصعب التسليم به . ولا يمكن كذلك التوفيق بين هذا التخفيف والتبسيط للمذهب الافلاطوني وبين بعض المحاورات نفسها دون جور ، تاهيك بانه يتعارض تمارضاً مطلقاً مع البيئة التي تقدمها الرسالة السابعة . ويمكن التسليم به فقط على اساس الافتراض الاعتباري القائل بأن ما يبدو غريباً لفيلسوف معاصر ينتمي الى مدرسة ما لا يمكن ان يكون قد بدا صحيحاً لفيلسوف يوناني من ابناء القرن الخامس قبل المسيح . وهو يدعونا ، بالاضافة الى امور اخرى ، الى الافتراض ان تلك النتائج عينها التي يجمع سقراط وسائر المتكلمين في فيدون انها قابلة للدليل المنطقي الى ابعد حدود اليقين^{١٥} ، انما كانت في عرف كلا الرجلين : سقراط وافلاطون ، شطحات من الخيال الشعري وحسب ، ويدعونا كذلك الى تجاوز سائر الاساطير والتمثيلات عند افلاطون تقريباً ، كما لو لم تكن اكثر من تزويقات بيانية خارجة عن الموضوع . صحيح انه يحذرنا بنفسه انه لا ينبغي حملها على عمل حرفي ، الا ان ذلك ليس بمنزلة القول انه لا ينبغي حملها على عمل الجد ، وانها ليست اشارات مجازية الى اقوال يعتبرها افلاطون صحيحة وهامة معاً ، الا ان من الصعب اداءها « في عبارات تصاغ في قوالب مادية » . وهو يعمد ، وبخاصة في الجمهورية ، عندما يبلغ ذروة استدلاله بالضبط ، اي يبلغ تلك المفاهيم التي يعتبرها بوضوح أكد المفاهيم واخطرها ، الى التكلم بلغة الامثال . وهو انما يفعل ذلك ، كما يوضح هنالك ايضاً ، لان ألفاظ اللغة المألوفة تحيِّب أمله عند بلوغ تلك التخوم النهائية للفكر ، فلا يمكن الا الايماء الى الحقيقة من خلال النظائر الحسية ، كما تبدو في مرآة مظلمة . أما انه أصرّ على ان الفلسفة ، اي المعرفة القصوى ، لا تعنى بالاشياء المتحوّلة ، حتى ولا بقوانين الاقتران والتعاقب العامة الدائمة التي تصح على تلك الاشياء وتحولاتها ، ولا بحقائق الرياضيات ذاتها ، بل بعالم متعال من المعقولات الصرف ليس العالم

الطبيعي الاظلا خافتاً ومعوجاً لها - فذلك بما لا يمكن انكاره ، الا اذا شئنا اعتبار طائفة كاملة من اهم تصريحات افلاطون دلالة وثبوتاً غير ذات بال . ولكن ما دام انفصالي عن رأي اختصاصي ذي مكانة مثل ريتز قد يبدو تهوراً وتحكماً ، فيسعدني ان يكون بوسعي دعمه بقول الاستاذ شوري Shorey الخطير : « ان المثل المتقومة بذاتها هي الشيء بذاته Ding-an-Sich * عند افلاطون ، الذي يأخذ به عن عمد ، وهو يدرك كل الادراك استحالة المذهب الظاهرة ، من وجهة نظر العرف العام » ١٦ . « ان مثالية افلاطون الجريئة المتماكة هي من الشناعة في نظر العرف العام ، بحيث يعتبرها النقدة المحدثون دليلاً على سذاجة تفكيره ، اذا لم نقل صبيانته ، او يخففون من حدة تناقضها من خلال التبدليل على انه لم يكن يستطيع ان يحملها على حمل الجذ ، فتحتم ان يكون قد تخلى عن هذا المذهب او عدّله في مؤلفاته الناضجة . مثل كل هذه التأويلات تفبثق عن المعجز عن ادراك طبيعة المشكلة الميتافيزيقية الحقيقية والشروط التاريخية التي مكنت افلاطون من استيعاب هذا الحل والتشبث به » ١٧ .

ومع ذلك ، فإدام ميتافيزيق افلاطون يتناول كثرة من المثل الازلية ، تقابل جميع اصناف الموجودات الطبيعية ، فان طابعها الاخروي هو من ضرب خاص وجزئي ، كما هو بين . فالعالم الحسي لم يكن في عرف افلاطون وهماً صرفاً او شراً صرفاً . والعالم الآخر ، شيمة هذا العالم ، انما كان كثرة ، وكان ثمة كثرة من النفوس الفردية ايضاً ، منفصلة درماً احداها عن الاخرى ومتميزة عن المثل ، حتى عندما تلتقل الى ذلك المقام الاعلى . فنظامه كان اذن خلواً الى حد ما في طوره هذا من الضرب التوحيدي من الحماس الميتافيزيقي ، رغم انه ربما

* اصطلاح يستعمله الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانت للدلالة على الموجود الحق الكامن وراء جميع الظواهر .

كان أغنى من أي نظام آخر بالضرب الأزلي من ذلك الحماس . فعالم المثل كان بالاحرى نسخة من هذا العالم مفخمة ومجردة عن الزمن ، لا نفيًا محضاً له . فمثال الوجود الحسي على الرغم من تصورنا له كأمر غير متحوّل وغير قابل للادراك بواسطة الاعضاء الطبيعية للاحساس ، نظير ساكن غير فاعل لذلك الموجود ، قد تركت بعض خواصه دون تعيين . فلا شيء من التنوع الكيفي الغني للطبيعة قد أهمل ، او على كل حال ينبغي ان يهمل : فالصفات الحسية البسيطة والعلاقات غير الزمنية القائمة بين الموجودات الطبيعية ، والتأليفات المركبة بين تلك الصفات والعلاقات التي تكوّن ماهية الاشياء التي نختبرها ، وبالإضافة إليها جميع الصفات الخلقية والجمالية ، كالعدالة والعفة والجمال - انما رفعت جميعها الى عالم آخر من الوجود ، حيث يمكن التمتع جمالياً بكل منها تمتعاً افضل ، لتحررها من ربطة الزوال والتغير وعدم احتفالها، في ثبوتها الأزلي ، يجمع اشكال التصميم والسعي البشريين . وهي لا تفترض اغراضاً ينبغي تحقيقها ، اذ لا يقتضي صنع أي شيء بشأنها ، والتأمل فيها هو ، والحق يقال ، عبارة عن التمتع « بمعطلة خلقية » حسب اصطلاح جيمس . اما موضوع التأمل فعبارة عن عناصر العالم الذي نعرفه وقد حملت على حمل أزل ما ، وربما اضيف الى ذلك عند افلاطون احياناً اطراح غير جائز عندنا لبعض الماهيات التي ليست موضوعاً ساراً للتأمل ، حتى حين تحمل على هذا الحمل . صحيح ان افلاطون نفسه لم يستخدم عالم المثل ملاذاً ينعم فيه بعطل خلقية . اذ كان غرضه ان يتخذ ذريعة لمآرب دنيوية وان ينتزع دروساً خلقية وسياسية واقعية منه ، وقد قرّعه على ذلك السيد سانطايانا Santayana ، الذي يعتبره جاهلاً بطبيعة « الحياة الروحية » التي تجرد تأمل الماهيات المجردة عن الهوى كافيًا والتي لا تؤثر شيئاً دون آخر والتي قد « صحت من سكرة » القيم الخلقية والحسية على السواء ، المستحوذة على حياتنا كمخلوقات زمنية فاعلة . « فالوجود الصرف لامتناه وماهيته تتطوي على كل الماهيات ، فكيف يمكنه اذن ان يصدر اوامر معينة او يكون معلماً خلقياً سلباً ؟ » . في هذا الانتقاد يشير السيد سانطايانا ، في زعمي ، الى تضارب حقيقي

عند افلاطون ، مع انني ارى كذلك ، بينها لا يرى السيد سانطايانا كما يبدو ، انه تضارب موفّق .

وعندما يقحم افلاطون في الجمهورية وحدها مثال المثل الذي يبدو ان سائر المثل مشتقة عنه على وجه غامض ما ، فهو يظهر بوضوح بمظهر الاب للنظرة الاخروية في الغرب - مع ان بارمنيدس كان دون ريب جدها الاول . ولا مراء هنا ، كما لا مراء في المواضع الاخرى ، في طبيعة الاثر التاريخي لافلاطون . فالواحد الذي لا يوصف قسط ويبين سواه كل المبانية ، او المطلق لدى الافلاطونيين المحدثين ، كان في نظر اولئك الفلاسفة والمرجعيين المتأخرين الكثير لصدام في العصور الوسطى والحديثة ، من يهود ومسلمين ومسيحيين ، تأويلا دون ريب لفكرة الخير عند افلاطون . ولكن الاختصاصيين المعاصرين في الدراسات الافلاطونية هنا ايضاً ، شأنهم فيما سبقت الاشارة اليه ، ليسوا متفقين على ان ما انبثق من مذهب افلاطون كان يشتمل عليه . فريتر ، انسياقاً مع حرصه العام على تجريد نظرية المثل من اي أثر من آثار « الخيالي او الخارج عن الطور الطبيعي كل الخروج » ، يمد فكرة الخير مرادفة « لطور الخير » ، ويذهب الى ان كلتا المبارتين تدلان على ان المفهوم الذي نقرنه بلفظة الخير ليس « اختراعاً وهمياً من اختراعات فكرتنا » ، وانما هو ذو حقيقة موضوعية مستقلة . وهذه القضية في زعمه يمكن التمييز عنها على وجه آخر بقولنا ان « عالم الوجود مركب بالفعل تركيباً يحق لنا معه ان ندعوه خيراً وان نعتبر الخير غالباً عليه » . وقصارى القول ان ما يلبثه افلاطون ، فيما يقوله عن فكرة الخير ، هو « هيمنة قوة إلهية عقلية على كل ما يوجد وكل ما يحدث في هذا العالم »^{١٨} . وهذا يحمل معنى المذهب القائل بأن الخير هو مثال المثل عبارة عن ايمان متفائل بتسلط عناية بارة على مجرى هذا العالم الزمني ، في حين 'يخلّط بين هذا الايمان في الوقت نفسه بصورة غريبة وبين الاساس لاثبات الصحة الموضوعية للاحكام الخلقية او يحمل على محمله . اما ان افلاطون قد اخذ بكلا هذين المذهبين وان ثانيهما كان

من ام معتقداته واطرها ، فمما لا سبيل الى انكاره . الا ان الافتراض ان هذا المذهب السهل هو كل ما قصد افلاطون الى الافصح عنه من خلال اقواله الغريبة النبوية حول فكرة الخير ، فهو بمثابة اطراح لابرز جوانبها وخصها . وان اقوال افلاطون لتتعلق جهرأ بالرد على كل هذه النزعات (التي تنعم الآن بشهرة كبرى) والرامية الى اسباغ صفة الطبيعية على هذا الجانب من التعليم الافلاطوني .

فثمة اشياء تبيتها الجمهورية بوضوح في باب مفهوم ذلك المثال عند افلاطون . أولاً ، انه في عرفه ، أو في عرف سقراط الافلاطوني * أشد تلك الحقائق ثبوتاً . ثانياً ، انه مثال أو ماهية ، أي الخير ذاته ، تميزاً له عن الموجودات الجزئية المتغيرة التي تشاركه في الطبيعة براتب متفاوتة ١٩ . وانه يتصف اذن بالخواص العامة لسائر المثل ، واهمها الازلية وعدم التغير . ثالثاً ، أنه النقيض الاقصى لهذا العالم . ولكي ندركه ينبغي لقوة الادراك :

« بالاضافة الى النفس برمتها ان تتحول عما هو خاضع للصيرورة حتى تصبح قادرة على تحمل عبء التأمل لما هو موجود وما هو ابيه اجزائه كلها ، الذي نعلم انه الخير » ٢٠ .

رابعاً ، ان طبيعته الحقة تستعصي على الوصف في صيغ الكلام العادي ، وانه « جمال لا يوصف » ولا يمكن حرفياً ان يدرج حتى تحت اقصى المقولات الكلية التي تنطبق على موضوعات الفكر الاخرى . « وعضاً عن كونه والوجود شيئاً واحداً » - باي معنى تتصف به الاشياء الاخرى بالوجود - « فهو فعلاً يفوقها شأناً وقوة » ٢١ . خامساً ، ان مثال الخير هو موضوع الرغبة الكلية ، ذلك

* أي سقراط كما يتمثل في مؤلفات افلاطون .

الذي يجذب جميع الانفس نحو ذاته، وان الخير الاسمي للانسان حتى في غضون هذه الحياة الدنيا، ليس الا التأمل في هذا الخير المطلق او الجوهرى . صحيح انه يلغى اكره اولئك الذين باتوا قادرين على حياة التأمل على التخلى عنها، لكي يصبحوا حكاماً للدولة، ولكن ذلك ان هو بالنسبة اليهم الا تضحية مؤقتة بسعادتهم القصوى من اجل الآخرين . واولئك الذين ظفروا برؤية الخير بعض الظفر « لن يقدموا طوعاً على الاشتغال بشؤون الناس، بل لا بد ان يتوقوا ابدأ الى الاستغراق في الاشياء العلوية »^{٢٢} ولا بد ان يعانوا والحق يقال اشد الارتباك بادية الأمر اذ يعالجون شؤون هذا العالم - لاختلافه عن التأمل فيما هو الهى الذي نعموا به من قبل . اذ ان معرفة الخير الاصلية ليست في عرف افلاطون ولا ريب عبارة عن الاطلاع على القوانين الطبيعية وحسب، او عن حكمة عملية ، حتى في اسمى اشكالها . ولا يحرزها اولئك الذين يتصفون « باحد بصر يدرك الموضوع العابر ويدكرون خير ذكرى كل ما كان من شأنه ان يسبقه ويلبسه ويلازمه » فكانوا بناء على ذلك « قادرين غاية القدرة على استطلاع ما سوف يحدث بعد »^{٢٣} .

لقد اشد جدل مفسري افلاطون في العصور القديمة والحديثة حول مسألة ما اذا كان مفهوم الخير المطلق هذا عبارة عن مفهوم الله في عرفه . وهذا السؤال، اذا وضع بهذه الصيغة البسيطة، لا معنى له، ما دامت لفظة الله هي في غاية الابهام . اما اذا حملت على محمل الدلالة على ما دعاه المدرسيون الوجود الاكمل *Ens perfectissimum*، اي ذروة سلم الوجود، والموضوع الوحيد النهائي الشافي بالكلية للتأمل والعشق، فما من ريب في ان فكرة الخير هي الله عند افلاطون، او من شك في انها اصبحت فيما بعد الله عند ارسطو واحداً العناصر او الوجود لاله كما يتجلى في معظم نظم اللاهوت الفلسفية في العصور الوسطى وعند سائر الشعراء والفلاسفة المعاصرين الذين يتهجون نهجاً افلاطونياً تقريباً . ومع ان مفهوم غامضاً ما لشكل متمال من اشكال الحياة الواعية والشعور

بالغبطة بقي ملازماً على الأرجح عند افلاطون واتباعه لنظرتهم الى هذا المطلق الاخروي^{٢٤}، فبصرف النظر عن ذلك، لم تكن صفات مثل هذا الاله، على وجه التخصيص، قابلة للبسط الا على سبيل النفي لصفات هذا العالم وحسب . فقد كان بوسعك ان تتناول اي صفة او اضافة او صنف من الاشياء الواردة في عالم التجربة الطبيعية تباعاً، وتقول مع حكيم الاوبانيشاد : « ان الوجود الحق ليس مثل هذا، وانه ليس مثل ذلك » - وان تضيف فقط انه شيء يمتاز عليهما كل الامتياز .

ومع ذلك فقد بلغ افلاطون ذروة النزعة الاخروية هذه في فلسفته عن طريق جدلي خاص، يختلف كل الاختلاف عن الطريق المتمثل في توحيدية الفيدنتا، مثلاً . فقد كان المطلق عنده عبارة عن فكرة الخير، وكان لفظ الخير يدل عنده قبل كل شيء، كما كان يدل في الفكر اليوناني جملة، على خاصة معينة، الا انها مع ذلك سلبية أصلاً . وهذا ما يتجلى في جميع مدارس الفلسفة الخلقية اليونانية المتعددة من سقراط تقريباً : يتجلى في مزاج « الكليبي » * الامثل، ديوجنيس، الذي لم يكن يحتاج الى شيء قط، بما كان بوسع أي امرئ آخر ان يكفيه مؤونته، وفي طمانينة الابيقوريين وفي جلد الرواقيين . فجوهر الخير حتى في اطار التجربة البشرية العادية انما يقوم على الاكتفاء الذاتي والتحرر من كل اتكال على ما هو خارج عن نطاق الفرد . وعندما يوضع الخير موجوداً ويعتبر ماهية الوجود العليا فإن اللفظة تحتفظ بنفس الدلالة، ولكنها قد حملت الآن على عمل مطلق غير مقيد . فالخير، كما يقول افلاطون في الفيلبوس **،

* Gynic وهي اللفظة التي اطلقت على ديوجنيس ومدرسته، والمشتقة اصلاً من لفظة Kyon التي تعني الكلب باليونانية .

** Philebus احدى محاورات افلاطون .

« يختلف في ماهيته عن كل شيء آخر ، من حيث ان الموجود الذي يملكه
دوماً ومن جميع الوجود يتصف بصفة الاكتفاء الاكمل ، فليس بحاجة الى أي
شيء آخر قط ، ٢٥ . « فادعاء كل من اللذة والعقل انه الخير ذاته ، هو ، بحسب
دليل تلك المحاوراة ، « مردود في كلا الحالين ، على اعتبار ان كلا منها « يفترق
الى صفة الاكتفاء الذاتي Autarkeia والى الوفاء بالمطلوب والتمام ، ٢٦ . تلك هي
الخاصة التي تشترك فيها جميع « الخيرات ، الجزئية الى حد ما . وتلك هي
الصفة التي تميز في شكلها الكامل الموجود المطلق عن سائر الموجودات الاخرى .

كان هذا التحليل لفكرة الخير ينطوي بداهة على نتيجة غريبة ، كتب لها
ان تسيطر على التفكير الديني في الغرب طوال ما يزيد على ألفي سنة وما تزال ،
مع انها لم تعد تنعم بالسيطرة ، ذات اثر فعال فيه . فاذا عنيت بالله ، بالإضافة الى
اشياء عدة تبدو متضاربة ، الكائن الذي هو عبارة عن الخير باسمى مراتبه ، او
المتصف ازلياً به ، واذا كان الخير يعني الاكتفاء الذاتي المطلق ، واذا كانت جميع
الموجودات الناقصة المتناهية الزمنية ، مجرد ذاتها ، لا يمكن اعتبارها والذات
الالهية شيئاً واحداً ، فيلزم عن ذلك بصورة جلية ان وجودها - اعني وجود
العالم الحسي برمته في الزمان ووجود جميع الموجودات العاقلة التي ليست
مكتفية بذاتها باي معنى اصيل ، لا يضيف شيئاً من الكمال قط الى الوجود .
فكمال الخير قد تحقق للمرة الاولى والاخيرة في الله ، والمخلوقات لا تضيف اليه
شيئاً . فليس لها اي قيمة ، من وجهة النظر الالهية ، ولو لم توجد لم يلحق بالكون
من جراء ذلك أي نقص . والحق ان افلاطون نفسه لا يخلص الى هذه النتيجة
بوضوح ، ولعدم خلوصه الى ذلك مغزى ولا شك . الا انه ينبغي لنا ان نلتصق
مع ذلك في تلك النتيجة الواضحة لهذا الجانب من مذهبه المصدر الرئيسي لتلك
القضية التي يرددها دوماً المتفلسفة من اللاهوتيين ، والقائلة بأن الله ليس بحاجة الى
العالم وغير مبالٍ به أو بكل ما يجري فيه . فسرعان ما اتضحت هذه النتيجة التي
تنطوي عليها فكرة الخير الافلاطونية ضمناً في الهيات ارسطو . فهو يقول في

الاخلاق الى يورديوس : « ليس المكتفي بذاته بحاجة الى معونة الآخرين أو
 محبتهم أو الى الحياة الاجتماعية ما دام بوسع ان يعيش بمفرده . وهذا ما يلبين
 خاصة من أمر الله . فواضح ان الله ما دام لا يفتقر الى شيء فهو لا يفتقر الى
 الاصدقاء فلم يكن له اصدقاء قط »^{٢٧} . وهذه هي النزعة الافلاطونية
 الارسطوطاليسية معاً، التي قد نسمع يونانان ادواردز Jonathan Edwards
 يرجع صداها في المستعمرة الامريكية - اذا شئنا ان نورد هنا على سبيل استباق
 الامور شاهداً او شاهدين فقط من الوف الشواهد اللاحقة ، اذ يقول : « لا
 يتفق مفهوم قط لغرض الله الأقصى من خلقه للعالم مع المنطق اذا انطوى او
 استنتج منه بالفعل عوزاً او نقصاً او تغييراً في الله، او اعتماداً ما للخالق على
 المخلوق، في اي جانب من كاله او سعادته . وذلك انه من البديهي، اذا استندنا
 الى الكتاب المقدس او العقل كليهما، ان الله عظيم وكامل، على وجه لامتناه
 ازلي غير متغير ومستقل، وانه ليس بحاجة الى اي شيء ولا ينتفع باي شيء او
 يتلقى اي شيء من المخلوق ، او يمكن ان يلحق به ضرر حقيقي او يكون
 موضوعاً لاي ألم او انتقاص لعظمته وغبطته على يد اي موجود آخر »^{٢٨} .
 ومن الواضح انه من الصعب الى حد ما تبين هذا المطلق السام المنزه عن الشعور
 في الاله الغليظ القلب الذي يرد ذكره في موعظة «الخطاة بين يدي اله غضوب» .
 ولكن ادواردز لا يختلف عن معظم اللاهوتيين العظام من حيث كان يقول بعدة
 آلهة تسمى باسم واحد . وهذا العنصر في التقليد الافلاطوني يدين باستمراره
 ولا شك لكونه يتفق مع احد الانواع الطبيعية للتجربة الدينية.. فثمة بدهية
 ضرب او نمط من الخيال والشعور الديليين ونوع من المنطق اللاهوتي الذي
 يلابسه لا يمكن ان يقنع باقل من التأكد من الانفصال التام لموضوع التأمل
 الاسمي عن العالم الطبيعي وعدم مبالاته الرائعة حتى بعباده . فالحيوية الخالدة
 لهذا النهج الفكري قد يصادفها المرء في بسط كاتب عصري جداً لها من عدة
 وجوه، لم يكن المرء ليتوقع العثور عليها عنده . يقول السيد من . ا . م . جود
 C. E. M. Joad حديثاً : « ان الوعي الفني والفكري يرتفع عوضاً عن ان ينحط

بفضل غيرية مواضعه . ويصدق ذلك الى حد ابعد على الوعي الديني . فالاله الذي تتصوره باقياً وكاملاً، ولكنه يتصل بعض الصلة بعالم متغير ناقص، او بالبشر المتغيرين الناقصين الذين يقطنونه، او ببدا الحياة التي تشيع فيه، انما يعتوره نقصان من حيث الصفات التي يعبد لاجلها . فلو وجد الاله، لوجب، على غرار الخير والجمال، ان يكون قيمة غير انسانية، تقوم مكاتته على مغايرته التامة للحياة التي تصبو اليه . وقد يتاح للحياة ان تعرفه، واذ تتطور الحياة وترقى، فقد تزداد تلك المعرفة... ولكن الله ذاته لا يتأثر بذلك التأمل... وهو لا يلم بنزعة الحياة اليه... وبديهي ان الله، كما يكون موضوعاً جديراً بالعبادة، لا بد له من ان يبقى غير مشوب بشوائب العالم الذي يعبده،^{٢٩} . وهذا تعبير معاصر ودقيق كل الدقة عن جانب من جوانب النمط الاخروي الذي سرعان ما انبثق عن المذهب الافلاطوني الخاص بفكرة الخير، اذا لم يكن مبسوطاً فيه دون التباس .

ولو وقف افلاطون عند ذلك فما لا يكاد يتطرق اليه الشك ان تاريخ الفكر الغربي اللاحق كان مختلف اختلافاً عظيماً عما صار اليه . ولكن أجدد أمر بالملاحظة (وهو قلما يلاحظ) في باب أثره التاريخي أنه لم يخلع على النزعة الاوروبية الاخروية شكلها وعبارتها ومنطقها الخاص وحسب، بل انه خلغ أيضاً الشكل والعبارة والمنطق الخاص على النزعة المضادة بالذات - أي ضرب عارم الى حد بعيد من الدنيوية . اذ ما ان تبلغ فلسفته ذروتها فيما يمكن دعوته بالاتجاه الاخروي، حتى تحول وجهتها . وما ان ينتهي الى مفهوم مثال المثل ككمال محض، خارج عن جميع مقولات الفكر المألوف وغير مفتقر الى أي شيء دخيل عليه، حتى يجد قواً في هذا الكائن المتعالي بعينه الاساس المنطقي اللازم لوجود هذا العالم، فلا يتلصقاً عن اثبات ضرورة وجود جميع انواع الكائنات المتناهية الزمنية الجسمانية الناقصة، التي يمكن تصورها، وقيمتها. فواضح ان افلاطون لم يكن ليرضى بفلسفة لم تعتمد حتى للاشارة الى اساس وجود الاشياء

الدينية وعدد نواحي كمالها المختلفة ودرجاته وتفسير ذلك ، ولم تكن الصيرورة فيها ، الا عبارة عن فضل زائد لا معنى له يضاف الى الموجود الازلي . واذا كان لا بد من العثور على علة ما لوجود العالم الحسي ، فقد كان لا بد من العثور عليها ، عند افلاطون ، في العالم العقلي وفي طبيعة الكائن الواحد المكتفي بذاته وحسب . فما ليس بخير (ناهيك بما هو شر) ينبغي ان يعتبر مشتقاً من فكرة الخير ، او أمراً تنطوي عليه ماهية الكمال . فالاله الاوحد ، موضوع كل رغبة ، ينبغي ان يكون أيضاً مصدر الخلوقات التي تنصبو اليه .

هذا التحول الحاسم في مذهب افلاطون يتجلى بادية بدء في تلك الفقرة ذاتها من الجمهورية التي أعلنت فيها بذلك الالحاح « غيرية » مثال الخير^{٣٠} . فالخير « ليس علة كون جميع الاشياء المعلومة (لدينا) معلومة وحسب ، بل علة وجودها وحقيقتها ايضاً » - اي ذلك الضرب من الحقيقة التي تخصها والتي تختلف ، كما رأينا ، في نظر افلاطون ، عن حقيقة الخير كل الاختلاف ، حتى ليكره ان يطلق نفس اللفظة على كل منها . هذا التحول ولا ريب مناجيء وغامض حتى ليكاد لا يحيط به الفهم ، الا ان معناه وأسه في ذهن افلاطون قد بسطت بسطاً أوفى في فقرة من تلك المحاور المتأخرة التي كان لها على الرغم من كونها ، كما قال جويت Jowett ، أشد المحاور غموضاً وأبغضها على معظم القراء المحدثين ، طوال ألفي سنة اعظم الاثر بالقياس الى سائر المؤلفات الافلاطونية دون شك . ففي طيماوس يعود افلاطون بوضوح من منطقة « الوجود المطلق » العليا تلك الى العالم الادنى الذي كان فكره في بعض أطواره (ولعل ذلك كان في طور باكر) قد ارتفع عنه بذلك الشوق^{٣١} . صحيح ان قدراً كبيراً من تلك المحاور اسطوري الطابع ، فكان لزاماً علينا ان نفصل محتواها الجدي الفلسفي عن التصوير الشعري . اما اين نرسم الخطوط الفاصلة فليس من السهل دائماً البت فيه : فقد قام خلاف بين العلماء يبدو انه يرقى الى الجيل الثاني للاكاديميا وينتهي الى يومنا هذا حول المسألة : أين ينتهي الشعر فيها وتبتدىء

الفلسفة . ومن حسن الحظ اننا لسنا مضطرين الى ان نخوض في معظم هذه المشادات الغامضة . وغرضنا ينحصر بمفهومين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً تدخلها تلك المحاورة للمرة الاولى، فيما نعلم، في صلب المجموعة العامة للفكر الفلسفية الغربية . الاول هو جواب على السؤال : لم وجد عالم الصيرورة، بالاضافة الى عالم المثل الازلي ، بل قل ، بالاضافة الى المثال الوحيد الاسمي ؟ والثاني هو جواب على السؤال : ما هي المبادئ التي تعين عدد اصناف الوجود التي يتركب منها العالم الحسي الزمني ؟ والجواب على السؤال الاول ينطوي ضمناً عند افلاطون - او الفيلسوف الذي يتكلم في المحاورة على كل حال - على الجواب على السؤال الثاني .

وكلا هذين السؤالين هما من النوع الذي لا يسأله، في معظم الاحوال، الفلاسفة اليوم، مع ان بعض علماء الطبيعة المحدثين - ولعلمهم اجراً ارباب العقول النظرية في زماننا - قد حاولوا ضرباً من الجواب على السؤال الثاني . وقد لاحظ ت. ه. غرين T. H. Green منذ اكثر من نصف قرن ان « جميع اشكال السؤال : لم كان العالم بامرّه كما هو... لا يمكن الاجابة عليه »^{٣٢} . ويكاد لا يكون بين التيار الافلاطوني في الفكر الاوروبي حتى اواخر القرن الثامن عشر وبين الفلسفة الاقرب منا عهداً خلاف عام ابعده غوراً من هذا الخلاف . اذ الاقرار بان مثل هذه الاسئلة غير قابلة للحل او غير ذات مدلول ضرورة ينطوي على ان العالم، بقدر ما يمكننا البت بالامر، هو في نهاية المطاف غير عقلي، وان وجوده اصلاً واتصافه بالاتساع الذي يتصف به ويمدى التنوع الذي تكشف اجزائه عنه، وخضوعه لجملة القوانين الاولية الغريبة جداً التي يكتشفها العلم التجريبي - ان هذه ليست الاحقائق واقعة ليس من المستطاع ايراد اي علة معقولة لها، كان من الممكن لها ان تكون على خلاف ما هي عليه، سواء بسواء . فاذا كان ذلك كذلك، فتركيب العالم ليس الا نتيجة لنزوة او طارىء . ولكن افلاطون خلف للفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة المتوسطة

الحديثة الباكرة الافتراض الضخم ، الذي كتب له ان يقاوم فعلا اكثر من مرة ، والذي ينص على ان هذه الاسئلة يمكن الخوض فيها بل يلبغي ذلك ، ورسم لأولئك الذين سألوها بعده الجواب المتعارف زمنياً طويلاً . فالتاريخ الذي نحن مقبلون على مراجعته هو اذن ، بالإضافة الى عدة اشياء اخرى ، جزء من تاريخ كفاح الانسان الغربي الطويل من اجل اظهار العالم الذي يعيش فيه بمظهر عالم عقلي .

وقد اقحم الجواب على السؤال الاول في عبارة بسيطة ومجازية دون شك ، كتب لها ان ترد على السنة عدد لا يحصى من الفلاسفة والشعراء المتأخرين . يقول طيباوس ، قبل استهلال قصة خلق العالم : « دعنا نورد العلة التي من اجلها ابداع صانع العالم الصيرورة والكون » . اما العلة فهي « انه كان خيراً ، ومن خصال الخير ان لا تساوره غيره من اي شيء آخر قط . ولما كان خلواً من الغيرة فقد شاء اذن ان يكون كل شيء ، حسب المستطاع ، شبيهاً به . وان نخطيء القصد قط اذا اخذنا بهذا القول عن الحكماء انه المبدأ المبدع الاسمي للصيرورة والكون »^{٣٣} . فما معنى هذه الجمل ، او على كل حال ، كيف فهمها الافلاطونيون المتأخرون ؟ ان الكائن الذي اسندت « الخيرية » اليه هنا هو لفظاً الصانع الشبيه بالانسان للعالم ، الذي هو بطل اسطورة الخليقة التي ترويها تلك المحاورة . ولكن اذا شئنا ان نفترض ان عقيدة هذه المحاورة يمكن التوفيق بينها وبين عقيدة الجمهورية - التي يجعل المؤلف طيباوس تكلية لها - فتفاصيل الاسطورة ومعظم الخصائص والافعال المنسوبة الى الصانع لا يمكن حملها على محل لفظي ، اصف الى ذلك انها لم تحمل على هذا الحمل عند معظم اتباع افلاطون القدماء والمحدثين . ان اساس كل وجود ومصدره في الجمهورية ، كما رأينا ، هو فكرة الخير عينها ، لذلك ذهب عدد من المفسرين الى ان الخالق الذي يتجلى في طيباوس انما هو تجسيد شعري لتلك الفكرة ، او كما فسرها الافلاطونيون المحدثون ، انبثاق عنه او إله ثانٍ يمارس الواحد المطلق الكامل

من خلاله عملية خلق العالم . واشد احتمالاً من كلا الوجهين ان نذهب الى ان هذين التيارين المتميزين اصلاً في تفكير افلاطون انما صهرا معاً هنا، وبالتالي عبّرا عن المفهوم الناجم عن ذلك تعبيراً مجازياً في جملته . فقد وضع افلاطون في فلسفته طبقتين من الموجودات الدائمة الخارجة عن الحس ، تختلف من نواح اخرى في ماهيتها اختلاف المفاهيم الدالة عليها في اصولها التاريخية ، هما المثل والنفوس . كانت المثل موضوعات ازلية للفكر المجرد ، بينما كانت النفوس موجودات دائمة واعية ومفكرة . ولما كانت الاولى كليات او ماهيات ، بينما كانت الثانية افراداً ، لم يكن من اليسير التوحيد بينهما . ولكن افلاطون اعتبر آخر الامر الحلقات العليا من كلتا السلسلتين واحدة الى حد ما، وذلك على الاقل تخمين محتمل يمكن تأييده بمقاطع من افلاطون . فاذا كان ذلك كذلك فيمكن اعتبار الصانع في طياروس ، وهو النفس المثل ، متصفاً بجميع صفات « ما هو خير في ذاته » ، حتى لو افترضنا جل تخصيصنا له مجازياً . وينبغي اقتباس احد هذه التأويلات الثلاثة، اذا شئنا الذهاب الى ان المذهب الافلاطوني يتصف بشيء من الوحدة والتناسك .

وعلى كل ، فالفقرة تدلنا على ان الموجود المتعالي الذي تعلل حقيقته وجود هذا العالم « خير » . وينبغي ان نذكر انه ما من شيء ينتمي لدى الافلاطوني على اي نحو الى تلك الطبيعة او الماهية التي تعبر عنها لفظة الخير ، الا بمقدار ما هو مكثف بذاته . وحتى كالم العالم المخلوق ذاته في طياروس ، انما يعزى الى نوع من الاكتفاء الذاتي النسبي والطبيعي . فالعالم المادي انما « جعل بحيث تجري جميع أطواره الفاعلة والمنفعة داخله وتبعاً لفعله الخاص ، ما دام مبدعه قد اعتبر انه من الافضل ان يكون مكثفياً بذاته ، عوضاً عن ان يفقر الى اشياء اخرى »^{٣٤} . فالنفس المثل ، كما هو بيتن ، لا تكون بناء على هذا المبدأ الافلاطوني ، مثل لو كانت تقتقر في وجودها او كالمها او غبظتها الى اي شيء خارج عن ذاتها . ولكن عندما يعمد افلاطون الى اطلاقنا على علة وجود هذا

العالم بقلب المعنى الجوهرى « للخير » قلباً . وهو يستقل الى حد ما ولا ريب
الدلالة المزدوجة لهذه اللفظة باليونانية ، كما هي الحال في الاستعمال المصري .
ولكن الصورة المجازية التي يستعملها في هذا التحول تدل على انه كان يحاول
التوفيق بين هذين المعنيين ، بل قل ، اعتماد احدهما من الآخر . فالكائن
المكتفي بذاته الذي بلغ غايته أزلياً والذي يفوق كاله كل امكانيات الازدياد او
النقصان ليس بوسع ان يغار من اي شيء عداه . فلا يمكن لوجوده ان يقف
عقبة في طريق الوجود الخاص بكائنات تختلف عنه ، ان في الوجود او النوع او
الكمال . بل على العكس ، فلو لم يكن مولدأ لها بمعنى ما ، لكان مفتقراً الى
عنصر ايجابي من الكمال ولم يكن تاماً الى الحد الذي يدل تعريفه نفسه عليه .
وهكذا يجد افلاطون - وقد أضمر ان وجود عدد من الكائنات غير الازلية وغير
المتعالية على الحس والمقصرة عن بلوغ الكمال كل التقصير أمر مرغوب فيه اصلاً -
في المطلق الواقع وراء العالم او مثال الخير نفسه العلة التي من اجلها لا يتسنى
لمطلق ان يوجد بمفرده . فمفهوم الكمال المكتفي بذاته قد تحول ، بفضل قلب
منطقي جريء ، دون ان يفقد شيئاً من متضمناته الاصلية ، الى مفهوم خصب
متعال على الذات . واصبح الواحد الازلي غير المادي هو الاساس المنطقي
والمصدر الحسي لوجود عالم زمني مادي في منتهى التعدد والتنوع . فالقضية
القائلة - كما جاء في تبصير العصور الوسطى - ان كل خير يوجد بذاته
Omne bonum est diffusivum sui تجلستى هنا كأولية من اوليات
الميتافيزيقي . وبجكم هذا القلب ادخل على الفلسفة واللاهوت الاوروبيين ذلك
المركب من الفكر التي كتب لها ان تؤدي طوال اجيال الى عدد من اخص
اشكال النزاع الداخلي ، والى التيارات المتضاربة منطقياً وعاطفياً التي اتسم بها
تاريخها - الى مفهوم الهين في إله واحد (على الاقل) ، او كمال لم يستكمل بعد ،
ما دام لم يصبح ذاته بعد دون وجود كائنات تختلف عنه ناقصة اصلاً ، الى مبدأ
غير متحول ينشد التحول ويعبر عن ذاته فيه ، الى مطلق لم يكن مع ذلك
مطلقاً حقاً ، لانه كان يتصل ، بالتضمن والسببية على الاقل ، بوجودات طبيعتها

ليست عين طبيعته ، ووجودها وزوالها الدائم مناقضان لكيانه غير المتحول .
والسبيل المنطقي الذي يفضي بافلاطون الى هذا التركيب قد يبدو في نظر
الكثير من المحدثين لفظياً اصلاً وغير مقنع ، ومآله تناقض وحسب . ولكننا
لن نتمكن من فهم قسط كبير هام من تاريخ الفكر اللاحق في الغرب اذا تجاهلنا
هذه الحقيقة ، وهي ان هذا المنطق المزوج قد هيمن على تفكير اجيال عدة ،
وذلك الى حد أبعد في العصور الوسطى والحديثة منه في العصور القديمة .

أما الجواب على السؤال الثاني - وهو : كم صنف من اصناف الموجودات
الزمنية الناقصة ينبغي لهذا العالم ان يحتوي ؟ فقد كان تبعاً لذلك المنطق نفسه : جميع
الاصناف الممكنة . فلم يكن يوسع « النفس المثل » ان تضن بالوجود على أي شيء
يمكن أن ينعم به قط ، « فارادت ان تكون جميع الاشياء شبيهة بها ما امكنتها
ذلك » . « فجميع الاشياء » لا يمكن ان تعني عند افلاطون دون تناقض ، الا
النظائر الحسية لكل مثال من المثل ، وكما يذكر برمانيدس في المحاورة التي تحمل
اسمه (١٣٠ ث - د) سقراط الشاب ، يوجد في عالم المثل ماهيات جميع اشكال
الموجودات ، حتى « التافه والمضحك والشنيع منها » . صحيح ان افلاطون
يتحدث في طيماوس عن « الموجودات الحية » أو « الحيوانات » خاصة ، ولكنه
بالنسبة الى هذه الموجودات على الاقل يصرّ على الترجمة الكاملة ضرورة لجميع
الامكانات المثالية الى موجودات فعلية . فهو يقول انه لا ينبغي « الذهاب الى أن
العالم خلق على مثال فكرة ما جزئية وحسب ، لأن الناقص ليس جيلاً قط . بل
ينبغي ان نفترض انه الصورة الكاملة للكل الذي تؤلف جميع الحيوانات اجزائه ،
افراداً كانت او انواعاً . لان نموذج الكون يشتمل على الصور العقلية لجميع
الموجودات ، كما يشتمل هذا العالم علينا وعلى جميع المخلوقات المرئية الاخرى .
واذ اراد الاله ان يجعل هذا العالم على شاكله أجل الموجودات العقلية وانها كالأشياء ،
فقد خلق كائناً حياً مرئياً واحداً يشتمل على جميع الموجودات الحية الاخرى
ذات الطبيعة عينها ، اي الزمنية والحسوسة . وثمة مقطع يرد في طيماوس يبدو

أنه يعني ان في العالم العقلي مُثلاً حتى للأفراد ، أو على كل حال ، لاشد الافراد جزئية ، أي تلك التي تشبه الافراد الى ابعد حد ، بحكم عدد صفاتها المميزة . «فالموجودات الحية الأخرى - كما يقول أفلاطون - هي اجزاء النموذج الباطن الأزلي ، بالمعنى الفردي والنوعي ، والعالم هو أشبه الأشياء بهذا النموذج » ٣٥ . فالعالم المخلوق نسخة حسنة لعالم المثل ، ومن ذلك استمد أفلاطون الدليل على انه يستحيل ان يوجد أكثر من خليفة واحدة . فهو يشتمل على نسخ « لجميع المخلوقات العقلية الأخرى » ، فلم يبق ثمة اذن في النموذج ، اذا صح التعبير ، شيء ما يمكن خلق عالم ثانٍ على غرارهِ . وهكذا فقصة الخليفة ، المتتالية الحلقات ، قد أوردت على شكل أسطورة . وعلى أثر ابداع جميع مراتب الموجودات غير المائة ، يلاحظ الصانع ان الموجودات المائة لم تخلق بعد . وهذا أمر لا يجوز . فاذا اعوز العالم حتى تلك الموجودات ، بقي ناقصاً ، « ما دام لا يشتمل على جميع ضروب المخلوقات الحية ، كما ينبغي ، فيما اذا كان لا بد له من ان يكون تاماً . ولكي يكون الكل جامعاً لكل شيء بالفعل ، « فقد عهد الخالق الى الآلهة الدنيا التي سبق له ان خلقها ، بمهمة خلق المخلوقات المائة تبعاً لانواعها هي . وهكذا حُشد العالم كله بالموجودات الحية ، المائة منها وغير المائة ، « واصبح لها حسيماً هو عبارة عن صورة للاله العقلي - الاعظم الافضل الاجمل الاكمل ، . وقصارى القول ان الصانع الافلاطوني قد عمل حرفياً بالمبدأ الذي جرى القول الشائع على التعبير فيه عن الروح التي لا تقترن بالتسامح الكلي وحسب ، بل والاستحسان الشامل للتنوع ، أي ان العالم لا يكتمل ، الا اذا عمر بشئ الموجودات .

وحتى لو لم يضاف افلاطون هذا الطابع اللاهوتي على جوابه عن السؤال

الخاص بعدد اشكال الوجود التي ينبغي للكون ان يشتمل عليها ، لم يكن له بد من الانتهاء الى هذه النتيجة عينها بناء على أسس اخرى . اذ لم يكن امامه وجه آخر عدا التسليم بأن عدداً محدوداً وحسب من مجموع المثل بأسرها ، كانت من شأنه ان يتخذ شكلاً حسيماً . ولكن بوسعنا الاطمئنان الى ان ذلك كان من شأنه ان يبدو له مفارقة غريبة . فاذا كان للماهيات الازلية نظائر زمنية فمن المفترض ان جميعها مثل هذه النظائر وان من طبيعة المثال ان يتجلى في الموجودات الحسية . ولو لم يكن كذلك لبدا الارتباط بين العالمين حويص الادراك وتركيب الكون ، بل قل ملكوت الماهية ذاته ، شيئاً اتفاقياً تعسفياً . ولقد كان الاخذ بمثل هذه الفرضية مما يتعارض جملة مع نهج افلاطون الفكري .

ان هذه القضية الغريبة الخصبة القائلة « بتام » تحقيق الامكانية الذهنية بالفعل هي ، بالاضافة الى فكرتين اخريين تقرنان بها وتعتبران قائمتين فيها عادة ، هي ما سئنا ان يكون الموضوع الرئيسي لهذه المحاضرات . وانها فيما أعلم ، لم ترمس قط باسم خاص^{٣٦} ، ولانعدام ذلك يبدو ان طبيعتها كما تتجلى في قرائن متنوعة وفي تعابير مختلفة قد غربت عن بال المؤرخين . وسوف أدعوها مبدأ التام ، ولكنني سوف استعمل هذه اللفظة للدلالة على طائفة من القضايا التي تلزم عن مقدمات مماثلة لمقدمات افلاطون ، الا انها أوسع مدى من القضايا التي ينتهي اليها هو . ولا أعني القضية القائلة بأن العالم ملاء من الصور *Plenum formarum* ، تتمثل فيه جملة الاصناف الممكنة من الاحياء تمثلاً تاماً بأنواعها وحسب ، بل كذلك أي استنتاج آخر من الفرضية القائلة : انه ما من قوة حقيقية على الوجود يمكن أن تبقى غير متحققة ، وان مدى الخليفة وغزارتها ينبغي أن يكونا بمنزلة امكان الوجود ويساوفا طاقة مصدر تام لا ينضب ، وان العالم يزداد جودة كلما تكاثرت الاشياء التي يحتوي عليها . وقبل ان نتطرق الى استعراض الاطوار والملاييسات اللاحقة لهذا المبدأ ، ثمة افتراضان كامنان في تعبير افلاطون الاصيل عنه ، ينبغي الاشارة اليها .

١ - انت ازدواجية النزعات الميتافيزيقية، التي رأينا انها من خصائص الافلاطونية، تنطوي ضمناً على قلب مقابل للنظام الافلاطوني الاصلي للقيم، رغم ان النتائج الكاملة لذلك لم تستخلص، الا في زمان لاحق أيضاً. فالمالم العقلي قد افترض ناقصاً بدون العالم الحسي. ولما كان الاله الذي لم تكتمه الطبيعة بأنواعها المختلفة ليس «بخيّر» فقد لزم عن ذلك أنه ليس باله. فاسطورة الكهف الواردة في الجمهورية باطلة، (بناء على هذه القضايا) بالرغم من ان افلاطون نفسه لم ينتبه الى ذلك قط، فيما يبدو. فلم يعد من الممكن وصف عالم الحس دون تناقض حقاً بأنه تأرجح لاشكال خيالية غير جوهرية، بينه وبين كلا الخير الحق والوجود فاصلان. فلم تولد الشمس نفسها الكهف والنار والاشكال المتحركة والخيالات ومشاهدتها وحسب، بل انها قد عبّرت من خلال ذلك التوليد عن خاصية من خواص طبيعتها لا تقل جوهرية عن ذلك الاشعاع الصرف الذي لا تستطيع عين ارضية ان تستقر عليه، بل كما قد يبدو بجلاء تفوقه منزلة. فقد كانت الخيالات ضرورية لشمس السماوات العقلية، كما كانت الشمس ضرورية للخيالات. ومع انها كانت منافية لها بالنوع ومنفصلة عنها بالوجود، فقد كان جودها عبارة عن التئمة الاخيرة لكهاها. فمالم الماهيات بكامله، كما افترضنا، كان يفتقر الى عالم يمكن لعناه وقيمه الاستغناء عنه طالما هو غير متجسد. ولم يكن البون شامعاً جداً منطقياً بين هذا المفهوم وبين ذلك المفهوم اللاحق الذي قلبت فيه حكاية الكهف رأساً على عقب - اذ اصبح عالم الحس فيه شيئاً غير متجوهر، اي نموذجاً وحسب، له شأن، على غرار سائر النماذج، عندما يتحقق تحققاً حسيّاً، او سلسلة من «الممكنات» التي بقيت متصفة بضرب من الوجود الهزيل الفث في مملكة للخيالات سابقة لهذا العالم الى ان اسبغت نعمة الوجود عليها. فقد يتساءل المرء: ما الذي يحتم على ذهن الانسان اذن ان يتشاغل، ان في معرض التأمل او التئمة، بتلك الصور المجرّدة غير المتغيرة للاشياء؟ ولم يتوقف عند الخيالات، والحقائق الحسية يجزئيتها الحية الكاملة بين يديه، وهو الى ذلك شريكها في ذلك النمط الاغنى من الوجود؟؟

وحتى حيث لم يعن المرء الى هذا الحد بقلب النظرة الافلاطونية الاصلية الى الاشياء، لم يكن عسيراً في اعتقاد ذلك ان يجد في منطق هذا المقطع من محاوره طيباوس ما يؤيد الاعتقاد ان ما يعني قاطن الكهف الخاص ان هو الا خيالات كهفه . اذ لو حاول مغادرة المنطقة المظلمة التي رجع فيها والاتفات الى المروج المشرقة في الخارج، فانما يكون من المتمردين على السبب الكلي (كما قد يقال، وقد قيل فعلاً) اذ يترك وراءه فراغاً في ذلك المخطط العام الذي اقتضى مبدأ التمام ان يشغل كل مكان فيه دون استثناء .

٢ - وهذا الانفراج او الخصب الخاص بالخير ليس نتيجة لفعل اختيار حر او تعسفي من افعال الخالق الشخصي في الاسطورة، كما يضمّر افلاطون بوضوح، بل هو ضرورة منطقية . ففكرة الخير حقيقة ضرورية، لا يمكن ان تكون على خلاف ما تفترضه ماهيتها، فينبغي اذن ان تولّد موجودات متناهية حتماً، بحكم طبيعتها الذاتية . وعدد اصناف هذه الموجودات مقدور منطقياً كذلك، فالمطلق لا يكون مطلقاً اذا قصر عن توليد عالم كامل، وحوّل النموذج فيه (اعني مجموعة الصور المثالية) الى حقائق ملموسة . فيلزم عن ذلك ان كل شيء محسوس موجود فانما يوجد لانه ، او لان نوعه على كل حال ، لا بد له ان يوجد وان يكون بالضبط كما هو . وهذه النتيجة لا يستخلصها، افلاطون نفسه والحق يقال، كلياً . ولكن لما كانت كامنّة في طيباوس بجلاء، فقد خلف للبيتافيزيقي واللاهوت اللاحقين مشكلة من ابقى المشاكل واعوصها وادعاها على التناسخ . فقد كان يكمن في مبدأ التمام ضرب من الحتمية الكونية المطلقة يبلغ الذروة، من حيث المرض المنظم والتطبيق العملي، في اخلاق سبينوزا . فكما ان الكائن المطلق ينبغي ان يكون صفة ذاتية له او خاصية قائمة في الفكرة الدالة عليه . ولما كان وجود جميع الاشياء الاخرى وصفاتها مستمدة من هذا الكمال، من حيث هي مضمرة فيه منطقياً، فلا مجال لاي جواز في العالم كله . فخيرية الله ، في اللغة الدينية ، هي خيرية جبرية . فهو ليس، كما يقول ميلتون ،

« حرراً في ان يخلق او لا يخلق » ، او حرراً في اختيار بعض اصناف الموجودات الممكنة كي تأخذ عنه ميزة الوجود، التي يضمن بها عما عداها . ولما كانت الخواص التي يتصف بها كل منها تقوم، بناء على المقدمات الافلاطونية، في الفكرة الازلية المتأهبة لها كذلك ، اي في ذلك الامكان الذاتي للوجود الذي هو تحقيق له ، فلم يكن بوسع الله او المخلوقات ان تكون او تفعل اي شيء قط خلاف ما هي عليه او ما تفعله . ومع انه كتب للمفاهيم الاساسية في طيباوس ان تصبح من البديهيات في جل الفلسفة الوسطى والحديثة الاولى، فمن المعروف انه قد نشأ في الذهن الاوروبي نفرة دائمة من هذا المحتوى الذي انطوت عليه . اما الادلة التي تجلّت فيها هذه النفرة والدوافع التي ادت اليها، فهي لا تعيننا هنا بعد .

ولا تجد عملية القلب في الافلاطونية مجالاً لها في النظام الارسطوطاليسي . اذ ليس عنده من الروح الاخرية الا قدر ضئيل جداً بالنسبة الى افلاطون . الا ان الاله الذي يقول به لا يولد شيئاً . واذا استثنينا بعض الالتفاتات اللفظية الجارية على النمط المتعارف من الكلام، فارسطو يتمسك باطراد بمفهوم الاكتفاء الذاتي، كصفة جوهرية من صفات الاله، ويرى انها تحول دون ذلك الضرب من الاعتماد على الآخرين الذي تنطوي عليه ضرورة التوليد الداخلية . ولا مراء في ان هذا الكمال غير المتحرك هو علة جميع اشكال الحركة عند ارسطو، وقد يقال (على الرغم من الثنائية في تفكير ارسطو هنا) انه علة جميع افعال الموجودات الناقصة، الا انه علتها الغائية وحسب^{٣٧} . فالقبطة التي ينعم بها الله دون تغيير، في غمرة تأمله لذاته تأملاً لا ينتهي، هي الخير الذي تصبو اليه جميع الاشياء الاخرى وتسعى اليه بمقاديرها وطرقها المختلفة . ولكن المحرك الذي لا يتحرك ليس اساساً للعالم . فطبيعته ووجوده لا يفسران لم توجد الاشياء الاخرى ولم يوجد هذا المقدار منها وحسب ولم تنوعت اشكال انحطاطها عن الكمال الالهي ومراتبه هذا التنوع ؟ فهو لا يصلح اساساً لمبدأ التمام، بل ان

ارسطو ينكر هذا المبدأ فعلاً في « ما بعد الطبيعة » . « فليس من الضروري ان يوجد كل ما هو ممكن بالفعل » ، كذلك « يمكن ان كان ذا قوة ما أن لا يحققها » ٣٨ .

ومن ناحية اخرى ، فاننا نجد عند ارسطو فكرة اخرى في طور الانبثاق - هي فكرة الاتصال ، صكتب لها ان تدمج في مذهب التمام الضروري للعالم الذي قال به افلاطون ، وتعتبر من متضمناته المنطقية . وارسطو لم يبسط قانون الاتصال فعلاً ويسميه بسمة العموم التي اسبغت عليه فيما بعد ، الا انه مدّ اتباعه ، ولا سيما المعجبين به في اواخر العصور الوسطى ، مجد للتصل : « يقال للشئين متصلين عندما يكون ثمة حد واحد لكليهما يتداخلان عنده ويشتركان فيه » ٣٩ . لذلك ذهب ارسطو الى ان جميع الكميات ، اي الخطوط والسطوح والاجسام والحركات وعلى العموم الزمان والمكان ، لا بد ان تكون متصلة ، لا منفصلة ٤٠ . اما ان الفروق النوعية للاشياء لا بد ان تتألف من سلسلات خطية او متصلة ، فهو بما لم يقرره بمثل ذلك الواضح ، ناهيك بتألفها من سلسلة واحدة متصلة . ومع ذلك فاليه يعود الفضل في ادخال مبدأ الاتصال في علم الحيوان .

اما ان الحيوانات يمكن ادراجها تحت سلسلة صاعدة من الصور فيما لم يقل به فعلاً . ولكنه رأى بوضوح (وهو مما لا يتطلب كثيراً من ثقب النظر ولا ريب) ان الكائنات الحية يختلف احدها عن الآخر من عدة وجوه : من حيث المسكن والشكل الخارجى والتركيب العضوي ووجود بعض الاعضاء والوظائف الخاصة او عدمها او درجة تطورها والاحساس والفكرة . ويبدو انه رأى ايضاً انه ليس بين اشكال التنوع هذه اقتران ثابت ، وان مخلوقاً ما يعتبر اعلى من مخلوق آخر ، من حيث جانب من طبيعته ، قد يكون ادنى منه من حيث جانب آخر . لذلك لم يسع ، كما يبدو ، الى وضع نظام تصنيفي واحد حتى للحيوانات . ومع ذلك فان اي قسمة للمخلوقات تؤخذ فيها صفة معينة ما من

صفاته لا بد ان تقضي بوضوح الى سلسلة مستقيمة من الانواع . وهذه السلسلة ، كما لاحظ ارسطو ، تكشف عادة عن تداخل خواص نوع ما في خواص النوع الذي يليه ، باكثر مما تكشف عن تميز قاطع بينهما . فالطبيعة ترفض الانصياع لشحننا بمحيوط القسمة الواضحة ، بل هي تحب مناطق الشفق ، حيث توجد صور لو كان لا بد من تصنيفها لاقتضى ادراجها تحت نوعين اثنين في الوقت نفسه . وهذا التدرج الدقيق في التباين الذي يكاد لا يدرك يتضح خاصة عند تلك النقاط بالضبط التي يدل الكلام الشائع على وجود اختلافات واضحة جداً عندها ، فالطبيعة مثلاً :

« تمر خطوة خطوة من الكائن غير الحسي الى الحسي حتى ان اتصالها يجعل الحد الفاصل بينهما مما يتعذر تمييزه ، فيكون ثمة نوع متوسط ينتمي الى كلتا الملكتين . فالنباتات تأتي ترواً في اعقاب الاشياء غير الحية والنباتات تختلف فيما بينها من حيث الدرجة التي يبدو انها تشترك بحسبها في الحياة . فلو اعتبر النوع يحملته لبسدا حياً بصورة واضحة ، اذا قيس بالاجسام الاخرى ، فاذا قيس بالحيوانات بدا غير حي . والانتقال من النباتات الى الحيوانات متصل . اذ قد يرتاب المرء في امر بعض الاشكال البحرية : احيوانات هي ام نباتات ، ما دام البعض منها ملتصقاً بالصخر ، فاذا سلخ عنه لم يلبث ان يموت »^{٤١} .

وقد بقي وجود « الحيوانات النباتية » طوال اجيال الشاهد المختار مراراً وتكراراً على حقيقة مبدأ الاتصال في علم الحياة . الا ان ارسطو وقع على عدة شواهد اخرى على ذلك الاتصال في تقاسم مبنية على مقاييس اخرى . فبوسعك مثلاً ان تقسم الحيوانات بناء على مساكنها (وهو تمييز بدا في العصور الوسطى قتماً جداً) الى برية وجوية وبحرية ، ولكنك لا تستطيع زج جميع الانواع الحقيقية بين حدي احد هذه التقاسم . « فمجدول البحر هي بمعنى ما حيوانات برية وبمعنى آخر بحرية » والوطاويط « وسط بين الحيوانات التي تدب على الارض

والحيوانات التي تطير، فأمكن اذنت القول انها تنتمي الى كلتا الفصيلتين .
كذلك لا يمكن القول في ذوات الثدي انها ذوات قوائم اربع او ذوات قائمتين،
اذ يمثل النوع الثاني الانسان دون سواه . وذلك ان « القرد يشارك كلا من
الانسان وذوات القوائم الاربع في طبيعته »، فكان لا ينتمي الى ايها من جهة
وينتمي الى كليهما من جهة^٢ .

يلاحظ انه قام تعارض جوهرى بين جانبيين من جوانب تأثير ارسطو على
تاريخ الفكر اللاحق، ولا سيما الاسلوب المنطقي، لا في باب العلم وحسب، بل
والتفكير العادي كذلك . فليس بين الاختلافات في الملكات العقلية اختلاف
يفوق في فحواه الاختلاف بين ملكة التفكير تبعاً لمفاهيم نوعية منفصلة واضحة
المعالم، وملكة التفكير تبعاً لمفهوم الاتصال او التداخل الدقيق بين كل شيء وما
عده من الاشياء او التداخل بين الماهيات، حتى ليظهر مفهوم الصنف بمظهر
حيلة فكرية لا تنطبق فعلاً على انسياب العالم الحقيقي وتداخل افراده الشامل،
اذا صح القول . وكما كانت مؤلفات افلاطون المصادر الرئيسية لكلتا النزعتين :
النزعة الاخروية ونقيضتها في الفلسفة الغربية، كذلك ادى تأثير ارسطو الى نهجين
متقابلين كل التقابل من المنطق الواعي او غير الواعي . فهو يُعتبر، كما يجيل الي،
في معظم الاحوال الممثل العظيم للمنطق القائم على افتراض امكان تقاسيم واضحة
وتصنيف صارم . وفي معرض الكلام عما يدعوه السيد و . د . روس
W. D. Ross « نظرية الانواع الثابتة والاصناف التي لا تتجزأ » نجده يقول
انه انتهى الى تلك النتيجة خاصة من جراء « توفره التام على الحقائق المشاهدة » .
فلم يكن لديه ادلة على تقاسيم صارمة تمت الى طبيعة الاشياء في العلوم البيولوجية
وحسب، بل في باب الاشكال الهندسية ايضاً « كتقسيم المثلثات مثلاً الى متساوية
الزوايا ومتساوية الاضلاع وغير متساوية الاضلاع »^٣ . ولكن ليس هذا الا نبذة من
خبر ارسطو، ومن المشكوك فيه انها اهم نبذة . اذ من الثابت ايضاً انه اول من اشار
الى حدود التقسيم وخطاره وعدم مطابقة الطبيعة لتلك التقاسيم الحاسمة التي لا غنى

عنها في اللغة والتي تنفصنا ذلك النفع في افاعيلنا الذهنية العادية. والالفاظ والشواهد التي يوردها مئات الكتاب اللاحقين، حتى ايام لوك ولينتز وما بعدها، انما تدل على انهم كانوا يكررون تعابير ارسطو المختلفة عن هذه الفكرة .

كان من السهل استنتاج مبدأ الاتصال من مبدأ التام الافلاطوني مباشرة . فاذا كان بين اي صنفين طبيعيين صنف ممكن نظرياً، فذلك الصنف لا بد ان يتحقق، وهكذا دواليك... والا لكان في العالم فجوات ولم تكن الخليقة من « التام » كما يلبغي، وعن ذلك تلزم نتيجة يمتنع التسليم بها، وهي ان مصدر العالم وفاعله لم يكن « خيراً »، بالمعنى الذي يسند الى ذلك النعت في طيباوس .

في محاورات افلاطون اشارات عابرة الى ان المثل، وبالتالي نظائرها الحسية، ليست بنفس المنزلة او الامتياز ميتافيزيقياً . الا ان هذا المفهوم الذي يفترض ان الماهيات، لا الموجودات وحسب، مرتبة ترتيباً تصاعدياً لا يعدو كونه عند افلاطون نزعة مبهمه، لا مذهباً عبر عنه بوضوح . وعلى الرغم من اعتراف ارسطو بتعدد نظم التصنيف الطبيعي الممكنة، فهو الذي اقترح خاصة على الطبيعيين من الفلاسفة في العصور اللاحقة فكرة ترتيب الحيوانات (على الاقل) في سلم واحد للطبيعة متدرج، تبعاً لدرجة « كمالها » . وكمييار لمنزلة الحيوان من هذا السلم، اعتمد احياناً درجة التطور التي بلغها المولود عند الولادة . فنجم عن ذلك، كما تصور، احدى عشرة مرتبة عامة، اوجها الانسان وحضيضها الحيوانات النباتية^{٤٤} . وفي كتاب النفس يقترح ترتيباً تصاعدياً آخر لجميع الحيوانات، كتب له ان يؤثر تأثيراً عظيماً في الفلسفة وعلم الحيوان اللاحقين . وهو يستند على « قوى النفس » التي تتصف بها، من الغذائية، التي تقتصر عليها النباتات، حتى العاقلة التي يختص بها الانسان « وجلس آخر قد يكون اعلى منه »، بحيث تتصف كل طبقة اعلى بجميع القوى التي تتصف بها الطبقات الواقعة دونها في السلم وبقوة اضافية اخرى خاصة بها^{٤٥} . وعن كلا التقسيمين، كما وضعهما ارسطو،

لجمت سلسلة مؤلفة من عدد صغير من الاجناس الكبرى، بينما انواعها الصغرى لم تكن قابلة لمثل ذلك الترتيب . ولكن كان الميتافيزيق والطبيعات الارسطوطاليسية تتطوي على مفاهيم دون هذه المفاهيم دقة، يمكن التدرج بها في ترتيب جميع الاشياء في مجموعة واحدة من حيث الامتياز . ففي كل شيء، ما عدا الله، مقدار ما من «العدم» . فثمة اولاً في «طبيعته» النوعية او ماهيته، «قوى» لم تتحقق في طور معين من وجودها، وثمة مراتب عليا من الوجود لا يمكنه بلوغها اصلاً، بحكم الدرجة المعينة من العدم الخاص به . وهكذا «يمكن ترتيب جميع الاشياء الجزئية وفقاً لدرجة القوة [الصرف] التي تقرن بها»^{٦٦} . وقد كتب لهذا المفهوم المبهم لسلم الوجود ان يقرب بالمفاهيم الاقرب متناولاً للمراحل الزورولوجية والسيكولوجية التي بسطها ارسطو، وهكذا أضيف ما سوف اسمه مبدأ التدرج المستقيم الى افتراضي التمام والاتصال النوعي لسلسلة اشكال الوجود الطبيعي .

وكانت النتيجة هي ذلك المفهوم لتصميم العالم وتركيبه الذي قدر لعدد من الفلاسفة ولمعظم العلماء، حتى ولسواد المثقفين من الناس، طوال العصور الوسطى وحتى اواخر القرن الثامن عشر، ان يأخذوا به دون تردد - وهو مفهوم الكون «كسلسلة عظمى للوجود»، مؤلفة من عدد لا يحصى (او انسجاماً مع منطق مبدأ الاتصال الدقيق الذي قلنا التزم بصرامة مع ذلك) ، او من عدد غير متناهٍ من الحلقات المرتبة ترتيباً تصاعدياً، من أخس اجناس الموجودات، التي تكاد لا تتعدى العدم، مروراً بكل مرتبة ممكنة، حتى الكائن الاكمل *Ens perfectissimum* - او في سياق أصح نوعاً ما، أسمى جنس من المخلوقات الممكنة، الذي كان يفترض ان بينه وبين الكائن المطلق تبايناً لامتناهياً، وكل مرتبة منها تختلف عن التي تليها مباشرة من فوق او مباشرة من تحت «ادنى درجة ممكنة» من الاختلاف . ومرة ثانية ليسمح لي، على سبيل الاستباق، ان استشهد بتعبيرين شعريين حديثين عن هذه المفاهيم،

من بين عدد كبير منها . ففي القرن السابع عشر تجلى كلا مبدأي التمام والاتصال
في الاستعارات الجريئة المركبة على طريق خاصة عند جورج هربرت :
George Herbert

« الخلوقات لا تطفر ، بل تبدو وكأنها في عرس ،

يجلس جميع الضيوف فيه جنباً الى جنب ، لا يعوزهم شيء .

الضفادع تقترن بالاسماك والحيوان ، والوطاويط بالطيور والبهايم

والاسفنج ، والهذر بالكلام الموزون ، والمعادن بالارض والنبات . »^{٤٧}

ويجهر بوب Pope في القرن التالي، في مقطع أتصور ان كل طالب مدرسة
يعرفه، بالمقدمة الرئيسية لدليل التفاؤل عنده، وهو الدليل المؤلف ، موجزاً
مبدأي التمام والاتصال في بيتين مقتضيين :

« من الانظمة الممكنة ، لو أقررنا ،

ينبغي ان تخلق الحكمة اللامتناهية أفضلها . »

ثم يردف :

« ... ينبغي ان يكون كل شيء تاماً ، والا لم يكن متماسكاً ،

وكل ما يرتفع ، ينبغي ان يرتفع بحسب الدرجة اللازمة . »

ومن صورة جملة الاشياء الحاصلة لديه يستخلص بوب درساً ، كان خيال القرن الثامن عشر مفتوناً به ، وسوف نعود اليه فيما بعد :

« يا لسلسلة الوجود العظمى ا التي تنبتق عن الله ،

طبائع اثيرية ، بشرية ، ملاك ، انسان ،

بهيمة ، طير ، سمك ، حشرة ، وما لا عين رأت

ولا مجهر أدرك ؛ من اللانهاية اليك ،

ومنك الى المدم – لو كنا لنلحق بالقوى العليا ،

لكانت القوى الدنيا تلحق بقواتنا ،

او كنا لنخلف فراغاً في الخليقة التامة ،

بحيث ترتفع درجة واحدة ،

لانهار البنيان العظيم .

فانت لو رفعت اي حلقة من سلسلة الطبيعة ،

سواء كانت العاشرة او العشرة آلاف ، لتعطمت السلسلة كذلك » .

ونتيجة ارتفاع حلقة واحدة من السلسلة ، كما يستطرد بوب قائلاً ، هي تلاشي النظام الكوني ، فاذا لم يعد العالم « تاماً » ، لم يعد متماسكاً على اي نحو . واني أورد مقاطع معروفة الى هذا الحد لاذكركم بالدرجة الاولى بأن المقالة في

الانسان * هي أيضاً الى حد ما احدى الحواشي على أفلاطون . وقد كان جيمس طومسون James Thomson في قصيدة الفصول اشد اقتضاباً في هذا الباب . فهو يتساءل : « هل رأى احد (بشيء من الاطناب ، ما دام من المفروض ان يلم كل امرئ مثقف في ذلك العصر بذلك) .

« هل رأى احد

سلسلة الوجود العظمى وقد تحدثت ،

من الكمال اللامتناهي حتى شفير

العدم المظلم ، او الهاوية المقفرة ا

الذي ينكفيء الفكر المندهل عنه راجعاً ؟ »

ولكن لم يكتب لسلسلة الوجود ، بالطبع ، ان تصبح موضوعاً للخطرات الشعرية الشبيهة بهذه الخطرات وحسب . فقد كتب لها ، او لطائفة المبادئ التي انتزعت منها ، ان تسفر عن نتائج من الخطورة التاريخية بكان ، ليس في مضمار الميتافيزيقى الصرف وحسب ، بل في العلوم ايضاً . وهكذا بينت مثلها احد دارسي تاريخ علم التبويب الدور الحامى الذي لعبه مبدأ التدرج والاتصال في علم الحياة في عصر النهضة ، فقال :

« وعلى هذه الاقوال (الارسطوطاليسية) بُني ، منذ بزوغ تاريخ علم الحياة ، مبدأ يكتب له ان يهيمن رماً طويلاً : هو المبدأ الذي تربط الكائنات الحية

* Essay on Man هو عنوان قصيدة برب المشار اليها .

بحسبه احدها بالآخر بروابط متدرجة بانتظام ... وهكذا استمد علم الحياة في عصر النهضة كإرث فكري ، من العلم الارسطوطاليسي ، فكرتين متباينتين في شكل ادائها كل التباين ومرتبطتين بالفعل ارتباطاً رخوياً احدهما بالآخرى الى حد ما . الاولى هي فكرة تدرج الموجودات ، وهي عقيدة فلسفية كثيراً ما اتخذها اللاهوت المسيحي ، مقتفياً أثر الافلاطونية المهدثة ، محوراً لتأويل نظري اصلاً للكون ... اما الثانية فقد كانت القضية القائلة بأن الحدود الفاصلة بين الموجودات الطبيعية غير محسوسة وشبه متصلة . وقد كان لهذه الفكرة ، على الرغم من انها قد تبدو دون الاولى من حيث الفحوى الميتافيزيقي ، ميزة كبرى بين يدي علماء الطبيعة ، وهي انها كانت قابلة للاثبات السهل ، في الظاهر على الاقل ، عن سبيل الفحص عن الموجودات الحسية الفعلية . اضيف الى ذلك ان هذه الفكرة لم تحمل دون استخلاص حقيقة قاطعة في الوقت نفسه من التعليم الكولاستيكي ، بدت وكأنها تضي على هذا المبدأ طابع الضرورة العقلية ، الا وهي انه يستحيل وجود «ثغرة» في صلب السلك المنظوم للعالم او «تناثر» بين صورته «^{٤٨} .

ومع ان عناصر هذه المجموعة من الفكر قد انبثقت عن افلاطون وارسطو ، فانها تظهر منظمة كل التنظيم في بناء متماسك عام للاشياء ، بادىء ببدء ، في الافلاطونية المهدثة . فمنطق نظرية الفيض ان هو في جوهره الابطسط او امتداد لتلك المقاطع من طياروس ، التي اقتبسناها اعلاه . وهي باختصار محاولة للاستدلال على صحة مبدأ التمام ، الذي انصهر فيه على وجه صريح مبدأ الاتصال والتدرج . فضرورة وجود هذا العالم ، بكل ما فيه من كثرة ونقص ، انما استنتجت عند افلوطين بوضوح اكثر مما هي الحال عند افلاطون ، من خواص مطلق اخروي قطعاً ، ومكتف بذاته كل الاكتفاء :

« ان الواحد كامل ، لانه لا يطلب شيئاً ولا يملك شيئاً ولا يفتقر الى شيء . »

ولما كان كاملاً فهو يفيض ، وهكذا يتولد عن غزارته الدافقة ، كائن آخر^{٤٩}...
وعندما يبلغ شيء ما كماله الذاتي ، فنحن نجد انه لا يطبق ان يبقى محصوراً في
ذاته بل ينبج ويولد شيئاً آخر عداه . ولا تشيع الموجودات القادرة على
الاختيار فقط ما تستطيع من ذواتها ، بل الموجودات التي لا تقدر على الاختيار
بالطبع ايضاً ، وحتى الاشياء الموات . وهكذا تشيع النار الحرارة والتلج
البرودة وتؤثر العقاقير على الاشياء ... فكيف يبقى الكائن الاكمل والخير
الاول اذن منكشاً على ذاته ، كما لو كان غيروراً او عاجزاً ، وهو مصدر قدرة
جميع الاشياء ؟ ... لذلك اقتضى ان ينبج شيئاً ما^{٥٠} .

وهذا الانبثاق للكثرة عن الواحد لا يمكن ان ينتهي مادام اي ضرب
يمكن من الوجود في السلسلة المتحدرة لم يتحقق . فكل موجود « يولد شيئاً ما
دونه » ، اذ لا نستطيع « وضع اي حد لطاقة التوليد التي لا توصف » او اي
نهاية تاجمة عن الضن الفيور . اذ ينبغي ان يمضي قدماً باطراد ، حتى يبلغ تخوم
عالم الامكان القصوى . فجميع الاشياء قد انبثقت بحكم لا نهاية تلك القدرة التي
تجود من ذاتها على جميع الاشياء ولا قبل لها بجرمان اي منها قط . اذ ليس ثمة
شيء يحول بين اي منها وبين المشاركة في طبيعة الخير ، الى الحد الذي هو قادر
عليه^{٥١} .

اما المراحل الاولى لعملية الانحدار هذه فتتم الى العالم العقلي ، دون ان
يكون لها صلة بالزمان او الحس . الا ان ثالث الكائنات الازلية ، وهو النفس
الكلية ، هو الاب المباشر للطبيعة . فهي ايضاً لا تستطيع « ان تبقى مكتفية
بذاتها » ، بل ، « تتطلع اولاً الى الوراثة نحو ذلك الذي انبثقت عنه ، وبذلك
تمتلىء امتلاء » - اي انها تتلبس بجميع المثل التي يتركب منها جوهر الكائن
السابق لها ، وهو العقل . و « عندها تندفع في الاتجاه الماكس فتولد صورة لها
هي « الطبائع الحاسة الغاذية » (اي الحيوانات والنباتات) . وهكذا « فالعالم

عبارة عن ضرب من الحياة التي تمتد الى مدى غير محدود ، لكل جزء من اجزائه مكانه من السلسلة ، جميعها متباينة ولكن الكل متواصل ، والمتأخر منها لا يبتلع المتقدم قط ، ٥٢ .

فسلم الوجود ، الذي ينطوي عليه مبدأ فيضان « الخير » ورماليه اذن قد اصبح المفهوم الاسامي للنظام الكوني الافلاطوني الحديث . وعندما جاء ماكروبيوس Macrobius مثلاً ، في اوائل القرن الخامس ، بتلخيص باللاتينية لقسم كبير من مذهب افلاطون ، على هامش التعليق على احد كتب شيشرون ، فانما اوجز ذلك المفهوم في مقطع مقتضب كان فيما نرجح من اهم الاقنية الرئيسية التي انتهى من خلالها الى كتاب العصور الوسطى . وهو يستعمل استعارتين (استعارة السلسلة وصف المرايا) كتب لهما ان يترددا مدى قرون كتعابير مجازية عن ذلك المفهوم .

« لما كان العقل ينبثق عن الاله العلي ، وعن العقل النفس ، ولما كانت هذه بدورها تخلق جميع الاشياء التالية لها وتملأها جميعاً بالحياة ، ولما كان هذا الشعاع الوحيد يضيء جميع الاشياء وينعكس في كل منها ، كما قد تنعكس صورة وجه واحد في عدة مرايا وضعت جنباً الى جنب ، كذلك لما كانت جميع الاشياء يتبع احدها الآخر على التوالي دون انقطاع ، متحدرة تباعاً حتى قرارة السلسلة ، فان الفاحص النبيه لا بد ان يكتشف ترابطاً بين الاجزاء ، ابتداء بالاله العلي حتى حثالة الاشياء الدنيا ، المترابطة دون انفصام . وتلك هي سلسلة هوميروس الذهبية التي امر الله ، كما يقول ، ان تتدلى بين السماء والارض ، ٥٣ .

ويعتبر الافلاطونيون المهدون ، كما يتبين للناظر ، تولد مراتب الوجود الدنيا ، او جميع ما كان ممكناً منها ، عن نفس الطبيعة مباشرة ، وعن المطلق

في نهاية الامر ، عبارة عن ضرورة منطقية . ولا مرأه في ان افلوطين لم يقدم على اطلاق لفظة الضرورة ، وحتى اي لفظة معينة اخرى ، على الواحد . لان ذلك المحمول يلبغي ان يسند الى اسمى موضوعات الفكر وينفى عنه ، في الوقت نفسه ، وكذلك نقيضه : اي الحرية او الجواز . ولكن على الرغم من هذه المباحكة ذات البلية اللفظية ، فقد كانت النزعة الاصلية للمنطق الافلاطوني المحدث تتعارض مع ذلك المفهوم للارادة الحرة وذلك الانتقاء التعميبي المحدود من بين امكانات الوجود ، الذي كتب له ان يلعب دوراً هاماً في تاريخ اللاهوت المسيحي . فلا المطلق ولا النفس الكونية يمكن ان يكونا كما ينبغي لنا ، ان نعتبرهما نظرياً بنساء على اهم المبادئ الافلاطونية المحدثه ، اعني «خيرين» بحسب مرتبتهما الخاصة ، ما لم يكونا ايضاً مولدين ، الى حد ما تفرضه الطبيعة المنطقية لنظام المثل الذي يتأمله أزلياً الكائن الثاني ، اي العقل الكلي ، وحسب .

ويتساءل افلوطين : «أبجكم ارادة الوجود الذي قدر لجميع الموجودات مقاديرها المختلفة ، توجد اشكال التفاوت بينها وحسب ؟ » ثم يجيب : «كلا ثم كلا . فقد كان ضرورياً تبعاً لطبيعة الاشياء ان يكون ذلك كذلك ، » .

كان هذا الافتراض للضرورة الميتافيزيقية وللقيمة الجوهرية لتحقيق جميع اشكال الوجود التي يمكن تصورهما ، من الاعلى حتى الادنى ، ينطوي بوضوح على اساس لتبرير الخليقة . وانا لنجد في مؤلفات افلوطين وبرقلس Proclus تعبيراً تاماً عن الاقوال السائرة والتعليقات التي قيض لكينغ King وليبنتر وبوب وطائفة من الكتّاب الاقل شأناً ان يروّجوها ثانية في القرن الثامن عشر . والصيغة التفاضلية نفسها التي قيض لفولتير ان يتخذها موضوع سخريته في رواية كانديد Candide كانت افلوطينية . فالتعليل الذي يورده افلوطين لدعواه ان هذا العالم هو افضل العوالم هو انه «حافل» - «فالارض كلها حافلة بانواع الموجودات الحية ، المائة وغير المائة» ، وانه «مفعمة بها حتى اقاصي السموات» .

وان الذين يفترضون انه كان بالامكان ان يصنع العالم صنفاً افضل انما يفعلون ذلك لعجزهم عن ان يدركوا ان العالم الافضل ينبغي ان يشتمل على جملة الشر الممكن، اي جميع الدرجات المتناهية لانتفاء الخير التي يمكن تصورها، وهو المعنى الوحيد الذي يفترض افلوطين ان بوسعنا اسناده الى لفظة الشر .

« وان من يحد في طبيعة الكون بعض العيب لا يدرك ما هو فاعل ولا الى اين يقوده غروره . وعلة ذلك ان الناس لا يعلمون مراتب الوجود المتتالية اولاً وثانياً وثالثاً، وهكذا دواليك حتى نبلغ المرتبة الاخيرة... ينبغي ان لا نطالب بان يكون كل شيء خيراً او نشكو هوساً من ان ذلك غير ممكن » ٥٥ .

فالاختلاف في النوع يعتبر ضرورة بمنزلة الاختلاف في درجة الكمال او اختلاف الرتبة في سلم الوجود .

« فاذا كان لا بد من تعدد الصور، فكيف يمكن لشيء ما ان يكون اسوأ، ما لم يكن الآخر افضل منه ، أو ان يكون الواحد أفضل ما لم يكن الآخر شراً منه ؟ ... ان الذين يبتغون حذف الاسوأ من الكون ينتهون بحذف العناية الالهية نفسها... » ٥٦ . وان العقل (الكوني) هو الذي يولد الاشياء التي تدعى شروراً، تبعاً لمبدأ التعقل، ما دام لم يشأ ان تكون جميع الاشياء خيرة (الى نفس الحد)... لذلك لم يصنع العقل الهة وحسب، بل الهة اولاً ثم ارواحاً - وهي الطبيعة الثانية - ثم بشراً ثم حيوانات، في سلسلة متواصلة ، لا يحكم الغيرة، بل لان طبيعته العقلية تنطوي على التنوع العقلي . ولكن مثلنا مثل أناس لا يفقهون من أمر الرسم شيئاً، فترام يقرعون الرسام لان الالوان التي اشتمل عليها رسمه ليست جميلة جميعها . دون ان ندرك انه قد اسبغ على كل جزء منه ما يناسبه . وان المدن التي تنعم بأفضل الحكومات ليست تلك التي يتساوى فيها جميع المواطنين . او مثلنا مثل من يتبرّم بمأسة ، لان في عداد

الممثلين فيها ، بالاضافة الى الابطال ، عبيداً وفلاحين يتكلمون برطانة ... الا ان حذف هؤلاء الممثلين الدون لا بد ان يفسد جمال الكل ، وهي انما تصبح كاملة (في الاصل : حافلة) بفضل اولاء ، ٥٧ .

فلا بد لعالم عقلي اذن ، اي عالم من الضرب الذي تستلزمه طبيعة المطلق ، ان ينطوي على جميع درجات النقص ، الناجم عن ضرورة الاختلافات بين المخلوقات ، تلك الاختلافات التي تلزم عن المحدودية الخاصة بكل منها . فمن الشطط اذن ان يطالب المرء بفوق ما تلقاه من الصفات . فحاله اذ ذلك تكون كحال من يطالب بأن يكون لجميع الحيوانات قرون ، ما دام لبعضها قرون ٥٨ . فقد اتفق للانسان ان يكون المخلوق الذي يشغل حيزاً خاصاً في السلسلة ، وهو حيز لا يتصور ان يتترك فارغاً .

وهذه المبادئ عينها هي التي يستخدمها افلوطين خاصة عندما يتناول مسألة تألم الحيوانات غير العاقلة (وبالتالي غير الآتمة) . وهو يعلم حق العلم ان « بين الحيوانات وبين البشر تستعر نار حرب دائمة ، لا هوادة فيها ولا هدنة » ٥٩ . الا انه واثق ثقة تامة ان ذلك « ضروري » لخير الكل ، ما دام خير الكل يتوقف خاصة على « تنوع اجزائه » . « وانه لأفضل ان يفترس حيوان ما حيواناً آخر من ان لا يوجد ذلك الحيوان أصلاً » . والافتراض الضمني القائل بأنه لا يمكن تمتع الحيوان بالحياة الا بناء على هذه الشروط ، يمت بداهة الى الضرورة الخاصة بتلك الفصيلة المعينة من الحيوانات الممكنة منطقياً والتي من « طبيعتها » ان تفترس ، لا الى الضرورة الخاصة بالحيوانات عامة . فهي ضرورية لتكاملة العدد . فوجود الحيوانات المفترسة ووجود فرائسها لا مفر منه ، بالنظر الى غزارة تلك الحياة الكونية التي من شأنها ان « تولد جميع الاشياء وتنوعها جميعاً من حيث كيفية وجودها » . فالنزاع عامة ، كما يردف افلوطين ، ليس الا شاهداً خاصاً ولازمة ضرورية للتنوع . « فالاختلاف وقد دفع به الى الحد

الادنى عبارة عن التضاد . ولما كان الاشياء على الاختلاف وتوليدته - أي توليد الغيرية « هو ماهية النفس الكلية الخلاقة » ، كان من الضروري ان تفعل ذلك الى أبعد حد ، وبالتالي ان تولد اشياء يصاد احدها الآخر ، لا اشياء تختلف الى حد لم يبلغ مرتبة التضاد وحسب . وعلى هذا الوجه فقط يتاح لكها لهما ان يتحقق ،^{٦٠} .

الا ان افلوطين يقف دون القول بأن عدد الموجودات الزمنية أو العدد الذي يقابلها في العالم العقلي غير متناه فعلاً . وعلى غرار معظم الفلاسفة اليونان ، يشعر بنفرة عاطفية عن مفهوم غير المتناهي ، الذي ليس بوسعه ان يميزه عن غير المتعتمين . فالقول ان مجموع الاشياء لامتناه عبارة عن القول انه لا صفة حسابية واضحة له قط . فما من شيء كامل او مالمك للوجود الذي له بالقوة يفتقر الى حدود معينة . أضف الى ذلك ان مفهوم العدد اللامتناهي متناقض ، فهو كما يقول افلوطين مردداً حجة كانت قد باتت مبتذلة ، « مناف لطبيعة العدد نفسه » . ومن ناحية اخرى ، ليس بوسعه ان يقرر بأن العدد الامثل ، أو النموذج لطبيعة العالم المحسوس العددية ، هو عدد متناه ما يمكن الاشارة اليه . اذ بوسعنا ان نتصور دوماً عدداً أكبر من مثل ذلك العدد . اما « في العالم العقلي فيستحيل تصور عدد أكبر من ذلك الذي يتصوره » العقل الالهي ، ما دام ذلك العدد كاملاً ، « فما من عدد ينقصه أو يمكن ان ينقصه » بحيث يمكن الزيادة فيه^{٦١} . وهكذا فموقف افلوطين ملتبس أصلاً ، وعدد الموجودات متناه وأعظم من أي عدد متناه ممكن ، في الوقت نفسه . والى مثل هذا التملص بالضبط سوف نجد الكثيرين ممن عداه يلجأون . ولكن سواء أكان العالم متناهياً أم لا ، فهو بحسب تعليم افلوطين المألوف (وان لم يكن التعليم الثابت) ، « حافل » الى حد لا يفترق معه الى أي ضرب من الوجود الممكن .

سلسلة الوجوه وبعض التناقضات الداخلية في الفكر انتاد القرون الوسطى

نسرّب مبدأ التام ، مقروناً بطائفة الفكر التي يفترضها او التي تلبثق عنه ، من خلال الافلاطونية المحدثة الى تلك المجموعة من المفاهيم الاولية التي كوّنت لاهوت العالم المسيحي في القرون الوسطى وفلسفته الكونية . وقد رسم رجلان اكثر من كل من عداهما صورة هذا المركب الجديد لعناصر قديمة ، هما اغسطينوس والمؤلف المجهول في القرن الخامس لتلك المجموعة الغريبة من المؤلفات المتعولة او الاختلاقات الورعة التي نسبت الى ديونيسيوس ، التلميذ الاثيني للقديس بولس . وفي لاهوت كلا المؤلفين يتبين اثر هذا المبدأ بوضوح . وهكذا فاغسطينوس الذي يجد فيه الجواب على السؤال القديم : لم لم يجعل الله جميع الاشياء ، حين كوّنّها ، متساوية ؟ - انما يوجز الدليل الافلوطيني في هذا الباب في قول مقتضب لا يمدوست كلمات وهو : *Non essent omnia, si essent aequalia* ، اي : « لو كانت جميع الاشياء متساوية ، لم تكن جميع الاشياء موجودة ، اي لم يكن مجموع اصناف الموجودات التي يتركب منها الكون - الاول والثاني وهلم جراً ، حتى نلتهي الى مخلوقات المراتب الدنيا - موجوداً . فالافتراض الضمني هنا هو ، مرة ثانية ، ان جميع الاشياء بالحرف ، اي كل ما هو ممكن ، يلبغني ان يوجد . وهذا المبدأ اشد جلاء في مؤلفات ديونيسيوس

المزعوم* . فهو كنه مفهوم صفة « المحبة » او « الخير » الالهي عنده. وما لفظان ينطويان على تشبيه، ويعنيان عادة عنده، كما يبدو انها يعينان غالباً في لاهوت القرون الوسطى، لا الشفقة او التخفيف من الالم البشري، بل القوة المولدة التي لا تحسد ولا تستنفد، او الخصب الذي يسند الى كائن مطلق ليس متصفاً حقاً بعواطف شبيهة بعواطف الانسان . فالحب الالهي بكلام آخر يدل بالدرجة الاولى عند مؤلفي القرون الوسطى على مهمة الخلق او التوليد عند الاله، لا مهمة الفداء او العناية . فهو الصفة التي لا تجيز (كما يقول توما الاكوييني في عبارة افلاطونية محدثة اقتبسها يحملتها عن الاريوباجيتي) بقاء الله في ذاته دون انجاب، اي دون توليد المخلوقات : Non permisit manere Deum in seipso sine germine, id est sine productione creaturarum^١، فكان اذن حباً لم يكن المستفيد الاول منه ، اذا صح القول ، مخلوقات حاسة حقيقية او كوائن خلقية موجودة فعلاً، بل مثلاً افلاطونية، اعتبرت مجازاً متعطشة الى نعمة الوجود الفعلي .

« فالحب الذي يفعل الخير في جميع الاشياء، كان يقوم منذ القدم في الخير الاول فتحرك نحو الخلق ، كما يجدر بالخصب الذي عنه يتولد كل شيء »
 « فالخير » اذ يوجد وحسب يشيع جوده في جميع الاشياء . وكما تضيء شمسنا جميع الاشياء، لا بالاختيار ولا بالفكرة، بسبل بمحض الوجود، فكذلك « الخير » . . . بمحض وجوده يرسل الى جميع الاشياء اشعة جوده »^٢ .

هنا انقلبت العبارات الخاصة بالمفهوم المسيحي الاصلي لأب محب مقامه السماء

* Pseudo - Dionysius الاريوباجيتي، المشار اليه اعلاه . وقد دعي بلزعوم لان المحققين يكادون يجمعون على انه ليس تنفيذاً للقديس بولس الوارد ذكره في اعمال الرسل، كما زعم القديس . والاريوباجيتي نسبة الى الاريوباجوس في اينا حيث كان يلتم المجلس القضائي الاعلى .

الى تعبير عن منطق الفيض . وتجدر الملاحظة ان الضرورة الذاتية لتوليد الموجودات المتناهية التي اسندت الى المطلق على هذا الوجه، انما وصفت ايضاً بانها مساوية ضرورة « لغزارة » المطلق الأمتناهية، وبانها - ضمناً - تمتد حتماً الى جميع الاشياء الممكنة .

ويرجع دانتى ، بعد ذلك بأمد طويل ، صدى هذه الفقرات الواردة عند الأروبايجيتى ، وعند ماكروبيوس ايضاً، ويكرر عبارة أفلاطون في طيماوس ، على غرار معظم اللاهوتيين ، وهي أن الخير مخلوق من كل غيرة ولذلك فهو يهود بذاته ضرورة :

« الجود الالهي الذي بذاته يتنزّه

عن كل غيرة، ويستقل بذاته ويتوهج

حتى لينبتق عنه الجمال الأزلي »^٣ .

ويستخلص دانتى متضمنات هذا المفهوم لطاقة القسبة الأزلية المشعة ضرورة ، في معرض تعليقه لوجود المراتب اللائكية خاصة . والعدد الخلق حتى من هذه الطبيعة من الموجودات لامتناه، او على كل حال، أكبر من اي عدد بوسع عقل متناه ما ان يتصوره .

« وتمضي هذه الطبيعة متزايدة

عدداً، حتى ليمجز الانسان او خيال بشري كتب له الوجود،

ان يبلغ تلك المبالغ .

وإذا تأملت ما صرّح به دانيال

فإنك واجد ان العدد المحدود

قد أدرج في طي الالف ...

أجيل الطرف الآن في سمو

القدرة الازلية واتساع مداها، ما دامت

قد صنعت لذاتها هذا العدد من المرايا

التي انعكست فيها، وهي مع ذلك

باقية بحد ذاتها واحدة ٤ .

ولكن كما جاء في موضع آخر يجلاء، ليست ضرورة الاحداث هذه القائمة في
الخبر الالهي مقصورة على خلق لانهاية من الموجودات الروحانية . فهي تمتد الى
الاشياء الفانية والاشياء الباقية . وفيض الوجود من ينبوعها يتحدّر تدريجياً
ماراً بجميع مراحل الامكان :

« فذلك الذي يموت وذلك الذي لا يموت

ليس الا تعبيراً عن جمال تلك الفكرة

التي يبدعها الرب بحكم محبته ...

ذلك النور الالهي

يجمع اشعته ثانية بفضل جوده،

في موجودات جديدة، اجتماعها في مرآة،

بيننا يبقى بذاته واحداً الى الابد .

وهكذا تنحدر الى ادنى الممكنات

هبوطاً من فعل الى فعل بحيث لا تصنع

الاجازات زائلة ، ° .

وهذا تعبير لا التباس فيه الى حد ما عن مبدأ التام . فاذا كانت ادنى
الممكنات غير مضمون عليها بالوجود ، فكيف يضمن على ممكنات أعلى منها
مرتبة ؟ وبجسب ذلك النمط من الفلسفة الذي تأثره دانتي ، وهو يفترضه في هذا
المقام ، كانت سلسلة الممكنات بأسرها سابقة للخليقة منطقياً . فقد كانت عبارة
عن منهاج أعدّ أولاً لعالم تام ، كان «جود» الله كفيلاً بتحقيقه .

الا ان دانتي في هذه المقاطع ، على الرغم من انها تعابير شعرية عما كان يبدو
ان الاريوباجيتي وعدد من الفلاسفة الاجلاء سواه ، (ممن قصروا عنه شأنًا)
قد ذهبوا اليه ، يشرف على الهرطقة . والحق انه كان يستحيل على كاتب في
القرون الوسطى ان يستخدم مبدأ التام دون ان يشرف على الهرطقة . فذلك
المفهوم ، الذي اقتبسته المسيحية ، كان لا بد من التوفيق بينه وبين مبادئ
مختلفة كل الاختلاف ، مستمدة من مصادر اخرى كانت تحول دون تأويله
حرفياً . والذهاب به الى ما كان يبدو بمثابة متضمناته الضرورية كان كفيلاً بالقضاء
صاحبه في مهواة لاهوتية ما . وهذا التضارب الفكري لم يبرز والحق يقال ،

لاولئك الفلاسفة غير العقليين المتطرفين الذين يمثلهم في اواخر العصور المتوسطة اتباع سكوتس * ووليم الاكامي William of Ockham وسواهم ، ممن اعتبر ان مشيئة الاله المحضة الحفية هي الاساس الوحيد لجميع التمييزات القيمية . فاذا افترضت ان شيئاً ما انما هو خير لان الله قد شاء ذلك وحسب ، او شر او غير خير ، لانه لم يشأ ذلك ، استحال عليك التدليل على متضمنات صفة « الخير » . فالعالم انما كان يشتمل على ما شاء صانعه ان يدرج في عداده . اما اي ضرب من المخلوقات او اي مقدار منها كان يعني ذلك ، فلم يكن بوسع اي انسان ان يبيت فيه ، الا بالتجربة او الوحي . ولكن مبدأ التام فرض نفسه عنوة على اولئك الذين شعروا بالحاجة الى اسناد معنى ما الى قولهم ان الله خير وعلى اولئك الذين ورثوا التقليد الافلاطوني ، فشعروا بالنفرة من المذهب القائل بأن الاشياء غير معقولة اصلاً ، الا انهم ما لبثوا مع ذلك ان اصطدموا بافتراضات او حاجات متضاربة تفوق ذلك المبدأ خطورة . فلما كانت الجود الالهي يعني دون مرآة فعل الخلق ، اي خلع عطية الفعل على الاشياء الممكنة ، فقد بدا من غير المعقول وغير المبرور ان يقال ان الكائن الاكمل ليس جيداً بمجد ذاته . الا ان التسليم بذلك كان فيما يبدو بمثابة الترددي في الخطأ المقابل لخطأ اصحاب سكوتس ، واعتبار الوجود يحملته نتيجة ضرورية لازمة عن طبيعة الفكرة الاولى . وهكذا لزم عن ذلك انه ينبغي اثبات حرية الاختيار الالهية ، عن طريق نقى ما آشرف دانتي على اثباته اشرفاً خطراً ، وهو ان الممارسة الفعلية للقدرة الخالفة يتناول ضرورة المدى الكامل للامكان .

وابتداءً باغسطينوس يبدو التوتر الداخلي الناجم عن التضارب بين هذين الجافزين الجسدلين واضحاً في الفلسفة المتوسطة . وقد برزت هذه المشكلة واتخذت طابعاً حاداً في القرن الثاني عشر ، حين حاول ابيلارد Abelard ان يتقصى منطقياً النتائج اللازمة عن مبدأي التعليل الكافي والتام ، كما كانتا يتجلبان في المعنى المتعارف لمذهب الجود الالهي . فقد ادرك ابيلارد بوضوح ان هاتين المقدمتين كانتا قضيان الى تناؤلية حتمية . فاذا كان العالم هو التجلي الزمني لمصدر

العالم الخيّر العاقل ، اقتضى ان يكون افضل العوالم . وهذا يعني ان جميع وجوه الامكان الاصيل فيه لا بد ان تتحقق ، لذلك امتنع ان يكون اي من خواصه او مقوماته جائزاً ، بل اقتضى ان يكون كل شيء كما هو بالضبط . اما ان هذه النتيجة قد تبدو تابية فيما يقربه ابيلارد . وهو يتظاهر بادىء الامر بالتردد في قبولها ، ولكنه لا يترك القارىء آخر الامر في اي حيرة من امر موقفه :

و ينبغي ان نفحص عما اذا كان الله قادراً على خلق اشياء اكثر عدداً او افضل مما خلق بالفعل ... سواء سلنا بذلك او نفيناها ، فاننا نواجه عدة مصاعب ، من جراء شناعة النتائج الظاهرة التي يفضي بنا اليها كلا الوجهين . فاذا افترضنا انه كان قادراً على خلق عدد اكثر او اقل مما خلق بالفعل ... فاننا نصرّح بما هو مناف كل المنافاة لجوده الاسمى . فالخير كما هو بدهي لا يولد الا ما هو خير . اما اذا كان ثمة اشياء جيدة تنكب الله عن توليدها ، وهو قادر على ذلك ، او اذا تنكب عن توليد اشياء جديدة بأن تولد ، فمنذا الذي لا يستنتج من ذلك انه غيور او جائز ، لا سيما وان صنع شيء ما لا يكلفه ادنى عناء ؟ ... من هنا تلك الحججة الافلاطونية الصادقة كل الصدق التي يثبت فيها ان الله لم يكن قادراً بأي وجه ان يصنع عالماً افضل من الذي صنعه (يستشهد بطيماوس ٣٠ ث) ، ... فالله لا يفعل او يحجم عن فعل شيء ما ، الا لسبب عقلي حسن غاية الحسن ، حتى ولو خفي ذلك علينا ، كما جاء في تلك العبارة الاخرى من عبارات افلاطون : « كل ما يحدث فانما يحدث عن سبب ضروري ، فما من شيء يوجد ما لم يكن له سبب او علة مناسبة متقدمة عليه » . وكذلك ايضاً قول اغسطينوس ، حيث يثبت ان جميع الاشياء في العالم انما تولدها وتصرّفها العناية الالهية ، فلا يحدث شيء بالاتفاق او بالصدفة . (يستشهد هنا بمسألة ٨٣ ، ٢٦) . والله يراعي الاصلح في كل ما يصنعه الى حد قد قيل معه انه انما يعتمد الى صنع الاشياء الجزئية بحكم الخير الذي تتطوي عليه ، لا لحرية ارادته

الذاتية ... وهذا يتفق مع ما يقوله هيرونيموس . فإله لا يصنع ذلك لأنه يريد صنعه ، بل هو يريد صنعه لأنه خير .

فليس يلبغي اذن اسناد الموقف القائل « بأني اريد ذلك لأنه يطيب لي ، اي بحكم ارادتي » ، الى الله ، كما يقول ابيلارد ، بل الى الناس الذين استسلموا لشهوات قلوبهم الخاصة . ومن كل ذلك ، ومن الكثير الذي تجاوز عنه ، يستنتج ابيلارد انه من الثابت انه يستحيل اصلاً على الله ان يفعل او يصنع او يتنكب عن صنع (او فعل) ما يفعله حيناً او يمك عن صنعه ، او ان يصنع شيئاً ما على وجه آخر او في زمان آخر غير الذي صنعه فيه : *Ea solum modo Deum posse facere vel dimittere, quae quandoque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio* .

وهكذا استنتج ابيلارد من مقدمة افلاطون اخص النتائج التي انتهى اليها اسبينوزا ، وذلك قبل اسبينوزا بخمسة قرون ، وبكلام آخر استنتج من تلك المقدمة تليجتها الصحيحة^٧ . ويمكن تبين القرابة العقائدية بينه وبين ذلك الفيلسوف الذي عاش في القرن السابع عشر من طابع جوابه على اعتراض يقول انه « أثير حديثاً جداً » ، وهو :

« ان الله لا يستحق اي ثناء على ما صنعه ، ما دام لا يملك الامتناع عن صنعه ، بل يفعل بالضرورة لا بالاختيار . وهذا الاعتراض واه جداً . فالضرورة المنبثقة هنا عن طبيعته او جوده لا تنفصل عن ارادته ، وليس بوسعنا ان نتكلم عن اكرامه ، كما لو كان الله مكرهاً على صنع شيء على الرغم منه ... فلما كان جوده عظيماً و ارادته كاملة بحيث يصنع ما يلبغي صنعه ، لا عن غير ارادة ، بل تلقائياً ، فكان جديراً بالمزيد من المحبة بحكم طبيعته ذاتها ، وبالمزيد من التمجيد ما دام ذلك الجود من خواصه ، لا بالعرض ، بل على وجه جوهرى غير متبدل . »

عن كل ذلك يلزم الدليل المؤلف على ذلك التفاؤل الذي كتب له ان يصبح شائعا ذلك الشبوع في القرنين السابع عشر والثامن عشر : فجوذة هذا العالم ، افضل سائر العوالم ، لا تتوقف على انعدام الشرور ، بل على وجودها - اي انها تتوقف على تحقيق ما يدعوه ابيلارد « بالتنوع العقلي » الذي يقتضيها . وفي تأييد ذلك المذهب كان بوسعه ، كما نعلم ، ان يستشهد بقول ثقة رفيع المقام جداً :

« فما لا مرء فيه ان جميع الاشياء ، الصالح منها والفساد ، تنبثق عن خطة مرسومة تامة . . . وانها تحدث وتترابط بحيث يستحيل ان تحدث على وجه افضل . وذلك قول اغمطينوس : ما دام الله خيراً ، فالشرور لا توجد ما لم يكن من الخير ان توجد الشرور . فالعلة نفسها التي يشاء من اجلها وجود الاشياء الحسنة ، اعني ان وجودها حسن ، يشاء ايضاً وجود الشرور . . . فهي يحملتها تشهد على عظمة مجده . فكما ان الصورة كثيراً ما تكون اجمل وأولى بالثناء ، اذا اشتملت على بعض الالوان الشنيعة بمجد ذاتها ، مما لو كانت تكون ، لو اقتصر على شكل او لون واحد ، فكذلك يبيت العالم اجمل وأولى بالثناء متى خالطته بعض الشرور »^٨ .

وعلى الرغم من انه كان من العسير انكار مقدمات هذه الحججة من قبل اشد اللاهوتيين تمسكاً بالسنة ، فقد كان من العسير كذلك التسلم بهذه النتيجة . وابيلارد انما ابرز دون حيلة المتضمنات الجبرية والتعسفية معاً لمبادئ كانت يسلم بها كل امرئ تقريباً . وكانت احدي المرطقات التي اتهم ابيلارد بها برنارد الكليروفوكسي Bernard of Clairvaux قوله : « انه ينبغي ان يدفع الله الشرور ، ما دام كل ما يحدث فانما يحدث من جراء سخائه على خير وجه يمكن »^٩ . وقد اخذ على ابيلارد تدليله على هذه المسائل بطرس اللباردي Peter Lombard ، في كتاب القضايا Liber Sententiarum ، وهو الموجز

الشهير الذي كتب له طوال قرون ان يكون المرجع الرئيسي لطلاب اللاهوت، وأورد نقضاً غريباً له . فالذهاب الى ان العالم من الجودة، بحيث لا يمكن ان يكون افضل، عبارة عن «جمل المخلوق مساوياً للخالق»، وهو الذي يمكن اسناد الكمال اليه وحده دون حيف . فاذا سلمنا ان العالم ناقص، لزم عن ذلك ان ثمة امكانيات من الوجود والخير لم تتحقق بعد وان «الله كان قادراً على صنع اشياء اخرى واشياء افضل مما صنع»^{١٠} . ومنذ ذلك الحين، بات من المسلم انه من غير الجائز الاخذ بتفاوتية حرفية او بمبدأ التمام او مبدأ التعليل الكافي الذي كان اساساً لكليهما .

ومع ان فلسفة العصور الوسطى السائدة لم تستطع الاخذ بهذه المبادئ، فلم تكن تستطيع مع ذلك الاستغناء عنها، وظل النزاع بين مفروضاتها الخاصة، التي باتت موضوعاً للمناقشة العلنية في ايام ابيلارد، يتجلى على شكل تضارب خفي في النزعات بين اذهان فرادى المفكرين . وليس ابلغ في الدلالة على ذلك من استعراض لبعض تصريحات اعظم المدرسين شأناً حول هذه القضايا . فمن خلالها سوف ندرك ذلك الحرج الذي زججه فيه التناظر الداخلي في المذهب التقليدي، والتخريجات المنطقية البارعة وغير المهدية التي ألجأه على تكلفها .

يبدو من امر توما الاكويني بادية الامر انه يثبت مبدأ التمام دون التباس ودون تقييد :

«كل امرئ يصبو الى كمال ذلك الذي يريده ويحبه بحمد ذاته : فاننا نتمنى تضاعف الاشياء التي نحبها بحمد ذاتها ما امكن . والله يريد ويحب ماهيته بحمد ذاتها . فلما كانت الماهية غير قابلة للزيادة او المضاعفة بحمد ذاتها، بل كان من الممكن مضاعفتها من خلال اشباهها، التي تشترك فيها عدة اشياء، وحسب، فانه يريد تضاعف الاشياء، بمقدار ما يريد كماله الذاتي ويحبه . . اصف الى ذلك

ان الله، اذ يريد ذاته فانما يريد جميع الاشياء الكائنة فيه . الا ان جميع الاشياء توجد اصلاً في الله على وجه ما ، من حيث مبادؤها rationes* . فانه اذن، اذ يريد ذاته فانما يريد الاشياء الاخرى . . . ثم ان الارادة تعقب الادراك . فانه اذ يدرك ذاته اصلاً يدرك سائر الاشياء الاخرى . فاذا يريد ذاته اذن بالدرجة الاولى ، فهو يريد سائر الاشياء الاخرى ١١ .

وهذا القول ، كما لاحظ مفسر كاثوليكي حديث للخلاصة ضد الامم Summa contra Gentiles ، « اذا اعتبر بحد ذاته قد يبدو انه تدليل على ان الله يريد وجود جميع الاشياء التي يدركها من حيث هي بمكنة ، وانه يريد ضرورة وجود اشياء خارجة عنه ، وهكذا يخلقها ضرورة » ١٢ . وليس يجوز ان تعني هذه الفقرة ذلك وحسب ، بل لا يمكن ، انسجاماً مع افتراضات يسلم بها الاكوييني في مواضع اخرى ، ان تعني شيئاً آخر . فجميع الممكنات « خاضعة لادراك لامتناه » ، كما يقول اسبينوزا ، بل قل انها قوام ماهيته . فلا شيء اذن اقل من مجموعة كل الممكنات الاصلية يمكن ان يكون موضوع الارادة الالهية ، اعني فعل الخلق . ولكن توما لا يستطيع طبعاً التسليم بذلك . فهو ملزم باثبات حرية الارادة المطلقة : « فضروري القول ان ارادة الله هي علة الاشياء ، وان الله انما يفعل بحكم ارادته ، لا بحكم ضرورة طبيعته ، كما يتوهم بعضهم » ١٣ . وهكذا فينبغي قصر الخلق على اختيار احد المثل . ولكي يرفع توما الضرورة دون ان يرفع « الخير » عن فعل الاختيار الالهي ، يورد اولاً تمييزاً (يكاد ان يكون بالتأكيد مصدر التمييز المائل عند لينتزوولف) ، بين الضرورة المطلقة والضرورة المشروطة . فالارادة الالهية ، مع انها تختار الخير دائماً ، فهي

* يترجم الكاتب هذه اللفظة بـ types اي انواعها ، ونحن نفضل مبادؤها .

مع ذلك تختاره، « من حيث يتفق مسع جودتها، لا من حيث هو ضروري لجودتها ». وهذا تمييز لا يحتل اي تمحيص : فاختيار غير الخير الاعظم، بناء على المقدمات التومانية، عبارة عن نقض لمفهوم الماهية الالهية ومفهوم الارادة مما . وعلى كل حال، تقر هذه الحجة ان الخير الاعظم الذي يشتمل هنا على مجموع الممكنات الاعظم، قد اختير بالفعل . لذلك يضيف ثوما جانباً آخر من الدليل ذا مغزى خاص، فحواه انكار النتيجة التي عبر عنها من قبل ذلك :

« لما كان الخير، وقد ادرك كخير، هو موضوع الارادة الصحيح، فالارادة قد تتمسك باي موضوع يدركه العقل اذا كان مفهوم الخير قد اكتمل فيه . وهكذا فمع ان وجود اي شيء ما، بحد ذاته، خير وعدمه شر، الا ان عدم شيء ما قد يصبح موضوعاً للارادة، دون اضطرار، من جراء خير ما يتصل به . اذ من الخير لشيء ما ان يوجد، حتى ولو أدى ذلك الى عدم وجود شيء آخر . فالخير الوحيد اذن الذي لا تستطيع الارادة بحكم تركيبها ان تشاء ان لا يوجد، هو الخير الذي قد يؤدي عدم وجوده الى انتفاء فكرة الخير جملة . وهذا الخير ان هو الا الله . الارادة اذن قادرة بحكم تركيبها ان تشاء عدم وجود اي شيء اتفق ما خلا الله . الا ان في الله ارادة تحقق فيها كمال القدرة على الارادة، اذ ان جميع الاشياء دون استثناء، توجد فيه على وجه كامل . فهو اذن قد يروم عدم وجود اي شيء اتفق ما خلا ذاته، وبالتالي لا يريد بالضرورة الاشياء الاخرى الخارجة عنه » ١٤ .

وهكذا فمع ان العقل الالهي يدرك عدداً لامتناهياً من الاشياء الممكنة ، فالارادة الالهية لا تختارها جميعاً ، فكان وجود الاشياء المتناهية اذن جائزاً وعدد انواعها عرضياً .

ولكن الحجة التي يسمى اللاهوتي الكبير من خلالها الى تلافي النتائج الخطرة

لمقدمته الاخرى التي اثبتتها بمثل تلك القطعية انما تناقض ذاتها بجلاء ، كما تناقض طائفة من اخطر مبادئ نظامه الفلسفي . فهي تؤكد ان وجود اي شيء اتفق ، بمقدار ما هو ممكن ، هو جوهرياً خيراً وان الارادة الالهية تختار دوماً الخير ، ومع ذلك فكالمها يسوع لها (بل يستدعي) ان تريد عدم وجود بعض الاشياء الممكنة وبالتالي الخيرة . فلم يكن من المستغرب اذن ان يعود الاكوييني ثانية في فقرة تالية الى القول بأن المطلق ، مادام خيراً وعاقلاً ، مضطر الى خلق التنوع الى حد يتناسب مع قدرته ، ومعنى ذلك ، الى ما لا نهاية ، ضمن حدود القيود التي تفرضها الاستحالة المنطقية لبعض الاشياء. وكان اوريجينوس Origen قد اعلن ، في باب مذهب الوجود السابق للنفوس ، ان جود الله تجلي عند بداية الخليقة في جملة جميع المخلوقات روحانية وعقلية معاً، وان التباين بينها انما نجم عن ممارستها لحرية ارادتها على وجوه شتى . ويعلن الاكوييني ان هذا الرأي خاطيء بداهة . « فافضل الاشياء في الخليقة هو كمال العالم الذي يقوم على تنوع الاشياء بنظام ... وهكذا فتنوع المخلوقات لا ينبثق عن تفاوت الاستحقاق ، بل كان مقصوداً اصلاً من لدن الفاعل الاول ، . والدليل الذي يسوقه على ذلك ادعى للاستغراب ، من جراء المفارقة بين اسلوبه المدرسي الصارم والمتضمنات الثورية التي كانت تكمن فيه .

« لما كانت كل فاعل يرمي الى بث صورته في المخلول ، بمقدار ما يستطيع المخلول تقبلها ، فالفاعل انما يفعل ذلك على وجه اكمل ، بمقدار ما هو اكمل . الا ان الله هو اكمل الفاعلين ، فكان قادراً على بث صورته في الخليقة على اكمل وجه ، بمقدار ما يتفق ذلك مع الطبيعة المخلوقة . ولكن المخلوقات لا تستطيع بلوغ اي شبه كامل بالله ، اذا بقيت مقصورة على نوع واحد من المخلوقات . فما دامت العلة تفوق المخلول ، فما يوجد في العلة على وجه بسيط وكشيء واحد ، انما يوجد في المخلول على وجه مركب ومتعدد ... فالتعدد والتنوع اذن ضروريان للخليقة ، حتى يتاح للتشبه الكامل بالله ان يوجد في الاشياء بحسب مقاديرها ..

ثم لو كان لفاعل ما تتناول قدرته معلولات متنوعة، ان يولد احد هذه المعلولات وحسب، فلا تكون قدرته قد خرجت الى حيز الفعل كما لو ولد طاقة منها . الا ان الممول يبلغ مرتبة الشبه بالفاعل، بفضل خروج قوته الفاعلة الى الفعل . فلم تكن صورة الله اذن لتكون كاملة في العالم، لو كان ثمة درجة واحدة من المعلولات ... ثم ان جودة النوع تفوق جودة الفرد، كما تفوق الصورة المادة . ففي ازدياد الانواع اذن يكمن ازدياد اعظم لخير العالم من ازدياد الافراد التي تنتمي الى نوع واحد . فكمال الكون لا يستدعي اذن كثرة الافراد وحسب، بل يستدعي ايضاً انواعاً مختلفة، ومراتب متنوعة من الموجودات كذلك^{١٥} .

لا بد ان يتبين لاقصر قراء هذه الفقرة باعاً في النقد ان العلامة الملائكي * انما يقع في تناقض اذ يتجنب مرة ثانية الاخذ بمبدأ التمام في شكله المطلق . فقد كان يرى على غرار كل لاهوتي متشبهت بالعقيدة ان قدرة الله لا تتناول المعلولات المختلفة فقط، بل عدداً لا متناهيماً من المعلولات . فانزال «عدة» منزلة «كل ممكن» انما هو تراجع جلي عن الاخذ بالنتيجة التي لم تسوغها المقدمات وحسب، بل اقتضتها اقتضاء .

هنا اذن او في مقاطع من الطراز نفسه ترد في مؤلفات توما الاكويني الاخرى، تجد على الأرجح المصدر القريب لادلة كتب لها ان تساق على يد كنج King وليبنتر في تعليهما للخلقة، ولضرب من نظريات القيم، كتب لها، في الشكل الذي اتخذته عند مؤلفي القرن الثامن عشر، ان تسفر عن نتائج خطيرة - اعني القول بقيمة تنوع الوجود الجوهرية المثلى بحد ذاتها، والافتراض انه كلما زادت الماهيات المتحققة الوجود في العالم، بصرف النظر عن مرتبتها في الوجود،

* Angelic Doctor ، وهو لقب القديس توما الاكويني بين اللاهوتيين .

كان ذلك افضل . فلو لم يكن العالم مؤلفاً من اشياء حسنة واخرى سيئة (يعني ناقصة من حيث الخير) ، فعندها، كما يقول توما :

« لا تتكامل جميع مراتب الخير الممكنة ولا يحاكي اي مخلوق الله في تقدم مرتبته على ما عدها . فتفقد الخليفة ذلك الجمال الاسنى، لو انعدم ذلك النظام الذي جاءت الاشياء بحسبه غير متشابهة وغير متساوية . . . فلو لم يوجد الا منزلة واحدة من المساواة بين الاشياء، لما وجد الانوع واحد من الخير المخلوق، ولكان في ذلك انتقاص من كمال الخليفة . . . فليس من مقومات العناية الالهية ان تحول دون تقصير الاشياء عن بلوغ الخير جملة . وما كان قادراً على مثل هذا التقصير، فلا بد ان يقصر احياناً، وان انعدم الشر خير . »

وهكذا لا يتردد المدرسي الكبير امام القول البادي الخطورة بان « عالمنا ليس فيه شر ليس بمنزلة العالم الحقيقي من الخير . فهو يندد بخطأ الذين يقولون انه « ما دام الملاك افضل من الحجر، فملاك اثنان افضل من ملاك واحد مضاف الى حجر واحد . . . ومع ان الملاك، اذا اعتبر اطلاقاً، افضل من الحجر، الا ان طبيعتين اثنتين افضل من طبيعة واحدة . فعالم ما يحتوي على الملائكة وسواها من الموجودات افضل اذن من عالم يحتوي على الملائكة وحسب، ما دام كمال العالم يتحقق اصلاً تبعاً لتنوع الطبائع فيه، بحيث تكتمل فيه مراتب الجودة المتنوعة، لا تبعاً لازدياد الافراد المنتهين الى طبيعة واحدة»^{١٦}.

وبين من كل هذا انه ليس من اليسير الذهاب، مع مؤلف وضع دراسة حديثة رائمة عن النظام التومائي، الى ان توما يعتبر تحقيق الانسان « ذلك الخير الذي يقوم على محاكاة الله هو العلة الوحيدة لوجود العالم »^{١٧} . كذلك الذهاب الى ان العالم هو علة وجوده بحد ذاته من مقومات تعليم الفيلسوف السومينيكانى العظيم . وفحوى ذلك ان « التنوع المنتظم للاشياء » وتحقيق المثل

غاية بجد ذاتها ، لا غاية مسخرة لخصائص الانسان وحسب . وهو يتعارض اصلاً مع « محاكاة » المخلوقات لابي نبيء ، على نحو يستلزم انتفاء عدم مشابهة الاشياء احدها للآخر او حتى لمصدرها جميعاً .

كذلك يحتمل ايضاً ان نجد هنا سبيل التحدّر الرئيسي الى مؤلفي القرن الثامن عشر للتبرير الافلاطوني المحدث لمعاملة الاسد للحمير – ولصانع الاسد . ما من سبيل الى حفظ حياة الاسد ، الا بموت الحمير *Non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus* . « فما لا يتفق مع حكمة العناية الالهية ان يحال بين المخلوقات وبين سلوكها تبعاً لطبائعها المختلفة . ولكن سلوك المخلوقات هذا السلوك نفسه يستتبع الدمار والشر في العالم ، ما دامت الاشياء ، بحكم تضادها وتعارضها المتبادل ، يدمر احدها الآخر . فكان شر الخصام والالم هذا ، الذي يتعرض له اولئك الذين لا قبل لهم بالشر الخلقى ، اذن ، شرّاً » لا يليق بالعناية ان تنفيه عن الاشياء التي تهيمن عليها جملة .

كانت جميع هذه المحاولات لتعليل الشر كامر ضروري تنطوي حتماً على التناؤل . فلم يكن من طائل تحت البرهان المزعوم على الحتمية المنطقية لشر ما ، كعنصر داخل في تركيب افضل العوالم الممكنة ، ما لم يفترض ان العالم افضل العوالم الممكنة بالفعل وانه ينبغي ان يكون افضلها . ومع ذلك فتوما ، اذ يتذكر مصير ابيلارد هنا دون ريب ، يغيّر نهجه ثانية . ويطالعا ايضاً المنظر المؤلم لمفكر كبير يحاول عن طريق تمييزات زائفة او مصطنعة التهرب من النتائج اللازمة عن مقدماته ، فما يلبث ان يتردى آخر الامر في تناقض صريح . فعندما يعمد توما لمجابهة سؤال ابيلارد ما اذا كان الله يقدر ان يصنع اشياء افضل من التي صنعها يسوق اولاً بصراحة وقوة الحجج على الآراء التي يريد ردها ، بناء على الاقوال او الثقات التي يسلم بها . فالجواب على ذلك السؤال بالايجاب كان عبارة عن انكار ان الله يصنع ما يصنع على افضل وجه واحكمه ، وهو ما لم يكن من

الجائز طبعاً انكاره . ثم نسمع صدى من الاصداء المرجعة دوماً للحجة الواردة في طيباوس : « لو كان يوسع الله صنع اشياء افضل من التي صنعها ، فامتنع عن ذلك ، لكان غيراً . ولكن الغيرة خارجة جملة عن طبع الله . الا ان توما يجيب على هذه الاقوال بطائفة من التمييزات . فالشيء المفرد المنتمي الى صنف ما لا يمكنه ان يكون افضل من ماهية «صنفة» ذلك ، وهكذا فمربع عدد ما لا يمكن ان يكون اكثر مما هو ، فاذا كان اكثر لم يكن ذلك المربع بل عدداً آخر ما . وخرج ذلك عن الموضوع الحقيقي بيتن . فأقرب اليه في الظاهر ، التمييز بين الافضل ، حين يستعمل للدلالة على نهج الفاعل في الفعل *modus ex parte facientis* ، وحين يستعمل للدلالة على طبيعة الشيء المصنوع او المولد *modus ex parte facti* . فعلى النحو الاول ، يلبني القول ان « الله لم يكن قادراً على صنع اي شيء على وجه افضل مما فعله » ، وعلى النحو الثاني ، ينبني اثبات نقيضه : اي « ان الله كان قادراً على اسباغ كيفية وجود افضل : *modus essendi* من الذي أسبغه على الاشياء التي صنعها ، من حيث اعراضها وحسب . ولكن هذا التمييز الذي كان ممكناً لاحد اتباع سكوتس الاخذ به كان يتنافى مع اعز معتقدات توما . فقد كان ينطوي على ان جودة فعل ما (فيما يت الى الله على كل حال) خارجة عن الطبيعة الموضوعية للشيء المصنوع او المقصود . واخيراً ، لم تكن براعة هذا العلامة الفذ نفسه كافية لانقاذه من شر حجة تتركب من ثلاث جمل ، الثالثة منها هي النقيض المنطقي للاولى :

« فينبغي القول اننا اذا وضعنا هذه الاشياء ، فلا يمكن ان يكون العالم افضل مما كان ، بحكم النظام الانسب الذي خلقه الله على الاشياء ، والذي يتوقف خير العالم عليه . فلو كان اي من هذه الاشياء افضل بمفرده ، فالتكافؤ الذي يؤلف نظام الكل يبيت باطلاً . . . ومع ذلك فقد كان الله قادراً على صنع اشياء غير التي صنعها ، او اضافة اشياء اخرى الى الاشياء التي صنعها ، بحيث يكون ذلك العالم الآخر افضل ، ١٨ .

الى هذه النظرة المحترمة المترددة ، الصريحة مع ذلك ، الى مبدأ التمام يضيف
توما الاكوييني اثباتاً واضحاً جداً لمبدأ الاتصال . وكان البرت الكبير
Albertus Magnus ، في تأليفه لكتاب الحيوان De animalibus ، قد قرر
« ان الطبيعة لا تفصل بين انواع (الحيوان) دون ان توجد شيئاً متوسطاً بينها ،
لان الطبيعة لا تمر من طرف الى طرف الا بواسطة »^{١٩} . وهكذا يتوفر توما على
« ترابط الاشياء العجيب » connexio rerum الذي تكشف الطبيعة لنا عنه .
فالفردي الادنى للجنس الاعلى يبدو وكأنه يلتصق contingere بالفردي الاعلى
للجنس الادنى . وهو يورد على ذلك الشاهد المعروف المستمد من ارسطو ، اي
الحيوانات النباتية * . ولكن التطبيق الرئيسي لهذا المبدأ عند توما هو علاقة
العقل بالجسد . فالطور المادي ، او الجنس الجسماني genus corporum عند
اعلى المراتب التي يبلغها في الانسان يدخل في عداد الطور العقلي . فتركيب
الانسان « مختلط بالتساوي » اي يتصف الى نفس المرتبة بصفات كلا الجنسين ،
ما دام يتصل بأدنى اعضاء الجنس الذي يلي الاجسام ، اعني النفس البشرية ، التي
تقع في اسفل سلسلة الموجودات العقلية ، فقبل فيها اذن انها الافق والخط الفاصل
بين الاشياء الجسمانية »^{٢٠} . ولذا كان من آثار مبدأ الاتصال الجنوح ، حتى في
العصور الوسطى ، الى تلطيف حدة ثنائية الجسم والروح التقليدية ، دون التغلب
عليها . والتشديد على هذا المبدأ يتردد عند ابعده المؤلفين اللاهوتيين اللاحقين
صتاً ، كنيقولوس كوزانوس Nicolaus Cusanus مثلاً :

« ان جميع الاشياء ، مهما بلغ من تباينها ، يتصل احدها بالآخر . فبين
اجناس الموجودات من اتصال الاعلى والادنى ما يجعلها تلتقي في نقطة مشتركة .

* Zoophytes ، وهي الحيوانات الدنيا كالاسفنج والشقائق البحرية التي تشبه الحيوان
من وجوه والنبات من وجوه ، عند ارسطو .

وبين مختلف الاصناف من الترتيب ما يجعل اعلى نوع من انواع الجنس الواحد يطابق ادنى نوع من انواع الجنس الاعلى الذي يليه، حتى يكون العالم واحداً وكاملاً ومتصل الحلقات،^{٢١} .

والدليل الفلسفي، المتميز عن الدليل النقلي، على وجود الملائكة انما كان يستند على هذه الافتراضات الخاصة بنام سلسلة الموجودات واتصالها الضروريين. فمن البديهي ان ثمة امكانات من الوجود المتناهي فوق المرتبة التي تتمثل في الانسان، فاذا لم توجد مثل هذه الكائنات بالفعل كانت بعض حلقات السلسلة ناقصة. فوجود الملائكة السماوي اذن تمكن معرفته معرفة اولية بواسطة العقل الطبيعي، حتى لو لم يؤكد لنا وحي سماوي^{٢٢} . ولنستبق القول فنقول ظلت هذه الحججة الرئيسية، التي كانت تساق في تعليل الاعتقاد «بالمخلوقات الروحانية» طوال عدة اجيال . ويهتف السير توماس براون في كتاب Religio Medici : « مما يشكل عليّ ... كيف يتناسى نفر من ذوي الالباب الحصيفة الميتافيزيقي، بحيث يحطمون سلم المخلوقات ومرتبته ويثيرون الشبهات حول وجود الارواح». وحتى في اواسط القرن الثامن عشر يجد الشاعر يونغ Young في مبدأ الاتصال حجة على خلود النفس البشرية، فضلاً عن وجود المخلوقات غير الجسمانية اطلاقاً او دوماً :

« أجبل الطرف في الطبيعة، فكلها ترتيب محكم .

فيا للدرجات الخفية التي تمتد بليانها بواسطتها ا

فكل طبيعة وسطى تتصل من كل طرف،

بتلك التي تليها من فوق، وبتلك التي دونها .

... ولكن كيف تصان

السلسلة غير المنفصمة، صعوداً حتى بمالك

الحياة غير الجسمانية ?? بمالك الغبطة تلك

التي ليس للموت عليها من سلطان ؟ ضع مخلوقاً

نصفه مائت ونصفه خالد، جزء منه تراي

والجزء الآخر أثيري، ضع نفس الانسان

أزلية، والا انتهت السلسلة بالانسان .

وعندها تفغر الهوة فاها، وينعدم الترابط،

ويتوقف العقل جامداً، وقد باتت خطواته التالية دون مرتكز .

وآذ يحاول الصعود، يهوي من عليائه « ٢٣ .

الا ان الافتراض بانه يستحيل وجود حلقات مفقودة في اي نظام عقلي كان من شأنه، في زمن يونغ، ان يندفع في اتجاه آخر، بما يقترن بذلك من نتائج مختلفة . ولكن هذا الاستنتاج الذي استخلص من مبدأ التام كان من الثبوت بحيث نجد فيكتور هينغ يترسل في بسطه استرسالاً بيانياً في حدود سنة ١٨٥٠ :

« كما ترى من على سفح جبل عجيب،

عجاجاً كثيفاً تصعد منه اصوات مختلطة،

كذلك ترى الخليقة القائمة تصعد اليك

من قرارة الظلام . فالصخرة ابعد والحيوان اقرب .

وانت تبدو كالذروة الشاخمة الحية ا

ولكن قل لي احسب ان الوجود الخارج عن العقل يخدمنا ؟

والسلم الذي تراه ، احسب انه سينهار ؟

احسب ، يا من انيرت حواسه من فوق ،

ان الخليقة التي ترتفع نحو الضياء

ببطء وتدرّج ...

سوف تنتهي بالانسان عند الهوة ؟ »

مثل هذا الافتراض المنطوي على اللامنطقية ، افتراض مردود ، فالسلم ينبغي

ان يمتد من خلال مراحل لا حصر لها أعلى من الانسان :

« ويعمر الاعلى والادنى والجوانب والوسط ،

ثم يتلانى عند القرارة في الله ا ، ٦٤

فاذا عدنا الى مؤلف الخلاصة اللاهوتية Summa theologica * امكنا الآن تلخيص موقفه من مبدأي التام والاتصال . فهو يستخدمها كليهما كمقدمتين بسهولة ، كما رأينا ، كلما كان ذلك مما يفى بغرضه ، ولكنه يتهرّب من نتائجها عن طريق تمييزات دقيقة ، الا انها زائفة او متكلفة ، كلما بداه انها قد تزجّه في هرطقة التسليم بالتكافؤ الكامل بين عالمي الامكان والوجود ، مع ما ينطوي عليه ذلك من الجبرية الكونية . وقد كانت الفلسفة الوسيطة الرسمية في نفس الوضع ، باستثناء الضرب غير العقلي الصارم منها . فلم يكن ثمة الا مذهبان اثنان ممكنان غير متناقضين ، هما مذهب دونس سكوتس من جهة ، والمذهب الذي يتمثل فيما بعد في برونو واسبينوزا ، من جهة ثانية . فالفلاسفة الذين انكروا الوجه السابق للمعضلة ، اي الذين اخذوا « بوجوده » الله الجوهرية ، كالخروج الوحيد الآخر للتسليم بأن الخليفة ناجمة عن نزوة غير عقلية ، وسلّموا بمبدأ التام كأحد مستلزمات ذلك ، انما استطاعوا تلافى الوجه الآخر ، بفضل التغاضي الحاذق عن النتائج البديهية لمقدماتهم ذاتها .

وهذا الضرب من الاستدلال ، انطلاقاً من مبدأ التام ، الذي اوردت الشواهد عليه من المدرسين المسيحيين لم يكن بالطبع وفقاً عليهم . فله نظائر في مؤلفات كل من الفلاسفة المسلمين واليهود في القرون الوسطى . فابن رشد يقول مثلاً :

« واما لمّ وجد من النفس النباتية والحيوانية اكثر من نوع واحد ، فيشبه ان يكون وجود اكثرها من اجل الافضل . ويشبه ان يتبيّن في بعضها انها انما وجدت من اجل الانسان ، او بعضها من اجل بعض . وفي بعضها ليس يظهر هذا ، كالحيوانات العادية على الانسان والنباتات المسمومة » **٢٥ .

• أي توما الاكوييني .

** راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ، لتحقيق الدكتور عثمان امين ، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٥٩ .

وكان ثمة تضارب داخلي آخر أبعد أثراً ، وان كان في الغالب اقل وضوحاً ، في الفكر المتوسط وفي الافلاطونية المهدثة قبله ، نجم كذلك عن اقتران مبدأ التمام ببعض العناصر الاخرى الداخلة في مجموعة الافتراضات الاساسية المتعارفة . وقد كان ذلك تضارباً بين مفهومين للخير لا يمكن التوفيق بينهما . فخير الانسان الاسمي ، كما رأى جميع الفلاسفة الغربيين تقريباً طوال ما يزيد على الف سنة ، كان عبارة عن نخط من المحاكاة او التقرب من الطبيعة الالهية ، سواء عرفنا ذلك النمط بقولنا انه تقليد او تأمل او انصهار . وهكذا كانت نظرية الصفات الالهية ايضاً ، والى مدى ابعد ، نظرية ماهية القيمة المثلى للاشياء ، وكان مفهوم الله في الوقت نفسه تحديداً لغرض الحياة البشرية . فالكائن المطلق ، الذي ليس بينه وبين اي مخلوق شبه من حيث الماهية ، كان مع ذلك النموذج الاول لكل شيء . ولكن الله الذي كان على الانسان ان يحقق ذاته فيه لم يكن ، كما بينا ، إلهاً واحداً بل إلهين اثنين . كان عبارة عن مثال الخير ولكنه كل ذلك كذلك مثال الجودة * . ومع ان الصفة الثانية كانت يمكن شكلياً استنباطها منطقياً من الاولى ، فليس بين أي مفهومين قط ما بينها من التضاد . فقد كانت الاولى عبارة عن بلوغ ذروة الوحدة والاكتفاء الذاتي والطمأنينة ، بينما كانت الاخرى ذروة التنوع والتعالي على الذات والخصب . كان الاول ، بعبارة بطرس راموس Peter Ramus ، «إله كل كفاح ، وكل فعل وكل صنع ، لا تملصاً ، بل اعراضاً وترفعاً» ** ، بينما كان الآخر إله محاوره طيباوس ونظرية الفيض . فالاله الاول كان هدف «طريق العلاء» ، او تلك الحركة الصاعدة التي كانت النفس المتناهية تسلكها ، وقد اشاحت بنظرها عن جميع الاشياء المخلوقة ، في

* يقابل المؤلف هنا بين Idea of the Good وقد ترجمناها بمثال الخير وبين Idea of Goodness وقد ترجمناها بمثال الجودة .

** اي ان الله ، وهو المكتفي بذاته ، يمرض عن الموجودات ، ولا يتحرك عنها .

طريق رجعتها الى الكمال الذي لا يتغير والذي كانت تجد فيه وحده راحتها . وكان الاله الآخر المصدر والطاقة المصورة لحركة الالمحدار تلك التي كان الوجود يفيض فيها ، ماراً بجميع مراتب الامكان الى ان يبلغ ادائها . وقد أشرنا اعلاه الى المصاعب المنطقية البحت ، التي كانت تعترض طريق التوفيق بين هذين المفهومين . الا ان المصاعب المنطقية ، الخاصة بموضوعات الفكر الاخيرة ، لم تكن لتقلق اذهان مفكري القرون الوسطى كل الاقلاق . مفهوم التقاء الاضداد *coincidentia oppositorum* ، اي تلاقي النقيض في المطلق ، كان من المقدمات الجوهرية للاهوت العصور الوسطى يميلته تقريباً ، كما كانت حال الافلاطونية المحدثة . فما دعاه العميد انغ بدقة « سيلان المفاهيم وتداخلها في العالم الروحي » ، او بكلام اوضح ، جواز الوقوع في التناقض ، وحتى ضرورته ، حين يتحدث المرء عن الله ، كان مبدأ مسلماً به عادة ، رغم ان فوائده لم تكن مبذولة عادة للخصوم اللاهوتيين . والقلق الطفيف الذي كان يخلقه تطبيق مثل هذا المبدأ في الذهن كان يمكن تلطيفه ، (كما فعل اللاهوتيون المتوسطون عادة) ، من خلال القول ان المفردات البادية التناقض انما كانت تستعمل على نحو اشرف *sensus eminentior* - اي انها لم تكن تستعمل على الانحاء المألوفة او على اي نحو آخر يستطيع العقل البشري ان يحيط به . ولكن الصدع الباطني في فكر القرون الوسطى ، الذي نحن بصدهه الآن ، لم يكن فقط نتيجة تباين بين فكرتين مجردتين اخذت بهما نفس المفكرين ، بل كان ايضاً تبايناً بين مثالين عمليين . قد يكون من السهل اسناد ما لا بد ان يبدو لنا كمحمولات ميتافيزيقية متضاربة الى الطبيعة الالهية ، ولكن من الممتنع التوفيق في الحياة البشرية العملية بين ما لا بد ان يبدو لنا كمفاهيم قيمية مختلفة . فلم يكن ثمة سبيل للتوفيق توفيقاً فعالاً بين الفرار من الكثرة الى الوحدة ، او نشدان كمال يعرف اصلاً على اساس المقارنة بالعالم المخلوق ، وبين تقليد الجودة التي تغتبط بالتنوع وتتجلى في صدور الكثرة عن الوحدة . فقد كان النهج الاول يستدعي الاعراض عن كل « تعلق بالمخلوقات » ويبلغ ذروته في التأمل الصوفي للذات الالهية غير المنقسمة ، بينما كان

من شأن الاول ، لو كتب له ان يبسط بوضوح ، ان يهيب بالناس ان يشاركوا ، الى درجة محدودة ، في الرغبة الالهية في الخلق ، ويساهموا واعين في الافاعيل التي يتحقق من خلالها تنوع الاشياء والعالم بأسره . ولقد كان من شأنه ان يجد لذة المشاهدة في فرح التطلع الى روعة الخليقة الذي لا يرمي الى نفع او في رسم تفاصيل تنوعها اللامتناهي بشغف ، وكان يضع حياة الفعل فوق حياة التأمل ، وربما تصوّر نشاط الفنان الخلاق الذي يحب ويقلّد ويزيد في تنوع العالم المحسوس المنظم في الوقت نفسه ، كطراز لحياة بشرية اشبه ما تكون بالالهية .

ولكن في اوائل العصور الوسطى بقيت هذه المستلزمات ، رغم انها كانت كامنة بوضوح في جانب من مجموع العقائد المتعارفة ، دون اثر يذكر في معظم الاحوال . ولما لم يكن من المستطاع التوفيق بالفعل بين نظريتي القيم هاتين ، فقد اضطرت الفلسفة المسيحية المتوسطة كما اضطرت الافلاطونية المهدثة من قبل ، الى اختيار احدهما ، وبالطبع اختارت الاولى . فقد كان مثال الخير ، لا مفهوم الجود المتعالي المبدع ، هو الذي تحكّم في تعليم الكنيسة الخلقى (على الاقل في دعواتها الى الكمال) وشكّل الافتراضات الخاصة بغاية الانسان القصوى التي هيمنت على الفكر الاوروبي حتى عهد النهضة ، وفي نطاق اللاهوت التقليدي ، البروتستانتي والكاثوليكي على السواء ، آلت حتى الى ما وراء ذلك . فطريق الصعود وحدها كانت الوجهة التي كان على الانسان ان يبعث فيها عن الخير ، على الرغم من ان الله الذي كان حائزاً على الخير الذي هو هدف نشدان الانسان منذ الازل ، انما وجد خيره الاسمي ، اذا صح التعبير ، كما زعموا ، في طريق الانحدار - اي كان ، في عبارة اريوباجيتي الطريفة ذات المغزى ، « مرغماً لوجوده وعاطفته ومحبتته الى الهبوط من مقامه الخاص المشرف على كل شيء والفائق لكل شيء من اجل الحلول في كل شيء » . فالتام الذي تصبو اليه جميع الاشياء المتناهية والذي ينشده البشر عن وعي لم يكن الا العودة الى الوحدة والاستقرار فيها ، رغم انها لم تكن لتبقى في ذاتها ، بل كانت بطبيعتها عاجزة عن ذلك .

« ذلك هو الحب الشامل الجامع،

تنوّعت السبل اليه وبقي الخير غايته .

فما من شيء يدوم ما لم يدر

في مجراه ويشفق

الى الانصباب ثانية في المصدر

الذي استمد منه وجوده اصلاً» ٢٦ .

مع ان هذا « الحب الذي يحرك الشمس والكواكب الاخرى » كان بمثابة انكار او عكس لذلك الحب الذي يفصح عن ذاته من خلال توليد مجموعة الاشياء في السماء وعلى الارض . وقد كان السير توماس براون (كما لاحظ كاتب محدث) يردد الافتراض المدرسي المألوف ، حين قال : « بمقدار ما تبتمد الاشياء عن الوحدة ، تقترب من النقص والتشويه . فهي ترى كالمها في البساطة والاقتراب من الله ما امكن » ٢٧ .

ومع ان نظام القيم الذي ينطوي عليه مبدأ التمام كان يكمن بالجملة دون تفتق في الفلسفة والدين المتوسطين ، فقد كان من مقومات التقليد المتوارث الجوهرية التي يستحيل السكوت عنها كلياً . فالتضارب بينه وبين مفهوم الخير المقابل كان يتجلى احياناً في مؤلفات اعظم اللاهوتيين تحفظاً . وهكذا يلاحظ اغسطينوس في فصل طريف من كتاب « جمال التصاير » De pulchritudine simulacrorum ان « فن الله الاعظم » يتجلى في تنوع الاشياء التي صنعها من العدم ، بينما يتجلى انحطاط الفن البشري في قدرته المحدودة على نسخ هذا التنوع

(او numerositas) للاشياء الطبيعية، كما نجد مثلاً من امر الاجسام البشرية .
 فاغسطينوس يبدو اذن على وشك استنباط نظرية جهالية من مبدأ التام .
 فهمة الفن، فيما يقرره، هي تقليد تنوع العالم المخلوق هذا او محاكاته، الى ابعاد
 حد من الاستيفاء الممكن، وذلك، كما تقتضى المحاربة، هو فعلاً اقتداء بالله
 imitatio dei ، فكان اذن فعلاً ديلياً، من الطراز الرفيع . ولكن هذا
 القديس يتوقف هنا ويرتد فجأة الى الجانب الصوفي والاخروي من مذهبه :
 « لان اولئك الذين يصنعون تلك المصنوعات (الفنية)، او الذين يقتبطون بها
 ايضاً، ينبغي ان يكرّموا عظيم اكرام . فحين تستغرق النفس في الاشياء
 الحسية - اي الاشياء الجسمانية التي تصنعها بوسائل جسمانية - فان تطلعها
 نحو الحكمة العليا التي تستمد منها هذه القوى نفسها يتضاءل »^{٢٨} . وهكذا
 يأخذ اغسطينوس بالنتيجة المتناقضة، وهي ان الله كخالق ينبغي ان لا يقتدى
 به، وان بعض القوى الالهية التي يشترك بها البشر الى حد ما ينبغي ان لا تمارس
 من قبلهم، وان فعل الخلق الذي تتجلى فيه وحده صفة « الجودة » الالهية ينبغي
 ان لا يستمتع به . وفي غمرة ازدهار الفنون في اواخر العصور الوسطى كان لا
 بد ان يصبح هذا الموقف مستنكراً شيئاً فشيئاً، مع انه لم يكن من اليسير
 التخلي عنه رسمياً . ونحن نجد دائني متوفرأ على هذا التشابه بين عمل الفنان
 وبين عمل الخلق الالهي، اذ لم يكن حتى بوسع شاعر صوفي مستقيم الرأي في
 القرن الرابع عشر ان يخرج عن النهج المألوف .

فما كان الفن، بحسب قول ارسطو، تقليداً للطبيعة، ولما كانت الطبيعة تجلياً
 لكمال الله، صح القول « ان الفن هو حفيد الله » *vostra arte a Dio quasi*
 Nipote^{٢٩} . وفي عهد النهضة يستتب الامر لهذا الجانب من مفهوم القرون
 الوسطى كل الاستنباب . « لا يستحق اسم الخالق الا الله والشاعر »، كما يقول
 تاسو Tasso بزهو . وقد كتب جوردانو برونو Giordano Bruno : « ان
 الالهة تقتبط بالتمثيلات المتباينة للاشياء، وبما جميع المواهب المتفاوتة .

فغلبتها بجميع الأشياء الموجودة وجميع التمثيلات المصنوعة لها تضارع العناية بوجودها والأمر بصنعها أو تجويزه»^{٣٠}.

أما من حيث الملائسات الخلقية، فالتضارب بين متضمنات مفهومي تقليد الله هذين إنما يتبين بوضوح عند توما الأكويني . فكثيراً ما يصرّح أن «المخلوق يحاكي الله، لا من حيث هو حسن وحسب، بل من حيث يستطيع أن يعمل لخير الأشياء الأخرى، أكثر مما لو كان حسناً بذاته فقط»، ما دام وجود الله «يوجد بيوهره». ولهذا العلة، بالإضافة إلى العلة الأخرى، كان من الخير «أن تنطوي المخلوقات على الكثرة والتباين»، فلو كانت جميعها متساوية لما أمكن أحداً منها «أن يعمل لخير ما عداه»^{٣١}. ولكن كمال الإنسان الصحيح لا يتوقف بالطبع، عند توما أو عند اغسطينوس، على أي عناية بالمخلوقات التي يرضي عليها المرء للخير، بل يتوقف على استغراق الوعي الفردي يحملته في تأمل الله الذي لا يمكن أن ينّ المرء عليه بأي خير .

فإذا أخذنا افلاطونياً معروفاً من افلاطوني القرن السابع عشر، أمكننا مشاهدة التضارب نفسه بين هذين المفهومين الافلاطونيين أيضاً للإله، وبالتالي للخير، دون تحوير، بل على شكل إبلع. فجون نوريس البيرتولي John Norris of Bemerton (١٦٥٧ - ١٧١١) يتوفر بعناية بمائلة على فكرة الاحتواء الذاتي الأزلي والاشعاع الذاتي الذي تنطوي عليه فكرة الكائن المطلق الكامل . فالله من ناحية، هو «التام الكلي الذي تكتمل سعادته ضمن نطاق دائرة ذاته، والذي يستند إلى أساس اكتفائه الذاتي التام، والذي هو غاية ذاته ومركز ذاته». ومن ناحية ثانية :

«تنطوي طبيعة الله من حيث المفهوم والفكرة والحقيقة والوجود معاً، على الكمال المطلق الذي لا يتناهى، وبالتالي تشتمل على نزعة خيرة ومشعة، ما

دام ذلك كلاً . ولا يوجب الشرف الاسنى للطبيعة الالهية ان يكون سخياً
وحسب ، بل ان يكون اسخى الاشياء جميعاً واشدها اشعاعاً . فكما يشتمل
كائن مطلق الكمال لامتناهيه على جميع الانواع بالضرورة ، كذلك يشتمل على
جميع درجات الامتياز ... وهذا السخاء الممتاز للطبيعة الالهية يتمثل على وجه
اسمى ويتجلى بصورة خفية في سلم الوجود الفرغوري ، * .

ووفقاً لذلك ينمق نوريس في « انشودة الخليقة الالهية » الكلام بلذة وورع ،
حول موضوع طياوس :

« هو الحب ، الحب البهيم ، الذي فتح صدر الله الحافل بالثمار ،

وأيقظ المثل التي كانت تكن فيه في حال غيبوبة .

فما ان استيقظت حتى اظهرت محاسنها .

فابتسم القدير لدى رؤية

صورة الانسجام الفاتنة

التي اكدت بها تصاويره الازلية .

رأى انها كانت حسنة وجميلة ، فبارك المخطط الحديث المهد بقوله :

* نسبة الى فرغوريوس السوري تلميذ افلاطون ، صاحب مذهب الصدور ، ابو الفيلسوف
المعروف .

اي جرائم الوجود ، التي تكن في صدورنا الحسان

صور جميع الاشياء الممكنة ،

انهضي واطهري قوتك المتدفقة ، ٣٢ .

فنوريس يجد من الصمب اذن التسليم بان العالم الذي هو نسخة عن عالم
المثل ، وقد رفعت من قدره كرامة الوجود ، اي العالم الذي يفصح عن « الجودة
المفضلة الحبيبية » ، الصادرة عن صانمها والجديرة بشنائه ، قد يكون غير خليق
بفرح الانسان . « اذا كانت جمال الخلق وتنوعه من الروعة بحيث يستحق
استحسان ذلك الذي صنعه ، فاي جانب من محبتنا ورضانا نراه عاجزاً عن
تحديه ؟ فما كان من شأنه ان يعجب الله فلا بد من الافتراض انه يعجب الانسان .
فما يسر به الخالق فقد يخلد اليه الخلق ويطمئن اليه ، كما يخيل لنا . وبناء على
مثل هذه الاعتبارات ، وقد انصرف الذهن اليها وحدها ، كدت اقتنع احياناً
بضرورة التسليم ان في خلق الله من الخير ما يكفي ، اذا آلفنا بينه وتمتعنا به
كل التمتع ، لاستغراق عاطفة الحب في بأسرها والاستحواذ على مشاعري كل
الاستحواذ » .

ومع ذلك حتى هنا تعود النزعة الاخروية الى البروز آخر الامر . فما من
شيء مخلوق يقدر على اشباع نهم الانسان :

« عندما استعرض عالم التجربة ، وأقارن بين اشواق طبيعي وبهاء المخلوقات ،
اراني مضطراً الى الاستنتاج ان مخلوقات الله ... ، بالرغم من انها حسنة جميعها
بحيث تصلح موضوعاً للذة او الثناء ، فهي لا تستطيع قسر نفس الانسان على
التوقف والاستقرار ... فقد يقيض للمخلوق تناول شيء من الطعام ، اما الشبع

التام وارتواء الغليل « فالبحر يقول ليس فيّ ، والاعماق تقول : ما عندي » .
فكل ما صنعه الله او يستطيع صنعه ، لن يفني بهذا الغرض ، وانما يقع في اطار
ذلك القول القاطع الذي تفوّه به المعلم الحكيم : باطل الاباطيل ، كل شيء
باطل » .

ولا يقف نوريس عند هذا الحد، فهو يستطرد مملئاً اننا لا نقع في الموجودات
المتناهية حتى على جزء مما هو خير لنا . فالجمال السباوي لا ينبغي ان يكون
موضوع الحب البشري الاخير وحسب ، بل الوحيد ايضاً .

« فأبي جزء من حبنا لا ينساب في هذا السبيل لا بد ان يتجه ضرورة نحو
موضوعات غير وافية وثاقصة ، وان يكون باباً من ابواب استيائنا . فضروري
اذن لا كمال سعادتنا ان يستحوذ ذلك الموضوع على عواطفنا دون سواه ، اذ هو
الذي يقدر على اشباعها... كما ان العين لا تعشق النور فوق سائر الاشياء الاخرى
وحسب ، بل لا تلتذ بأي شيء آخر » .

ولا شك في ان نوريس يسلّم بأن هذا المطلب الاقصى لا يمكن بلوغه دوماً في
هذه الدنيا . « فمن ميزات تلك الارواح الراسخة في الابدية ، المستغرقة في
الادراكات الازلية ، الملتذة على الدوام بمفاتن الجمال الالهي ، انها تعجز عن
الالتفات الى اي موضوع آخر » . الا اننا حتى في هذه الدنيا قد ندنو من
هذا الاستغراق في الخير الاخروي ، وكلما دنونا من ذلك « قلت اشكال
الخبية والاستياء التي قد نمتى بها » ٣٣ .

وقد كان ثمة بالطبع ذريعة مألوفة للتقريب الى حد ما بين هذين العنصرين في
التراث الافلاطوني ، اللذين يبدوان في هذه الفقرات متضادين تضاداً صريحاً -
وهي ذريعة اشار اليها افلاطون نفسه في المائدة (٢١٠ - ٢١٢) وأشار اليها
افلوطين ، وكانت دوماً عزيزة على نفوس اولئك الاولياء والمتصوفين ، من

وثنيين ومسيحيين ، من كانت نزعتهم الاخروية أرحب وأقل تزمناً . ومع انه لم يكن من المستطاع اسناد اي قيمة فعلية الى اي موجود مخلوق ، بحسب احد جوانب المفترضات التقليدية ، فقد كان من السهل الافتراض مع ذلك ان الاقتراب من الخير الاسمى كان عادة ، بل قل ضرورة ، تدريجياً . وقد جعل نقشي رمز معراج الوجود او سلمه هذا المفهوم اقرب متناولاً . فسلطة المخلوقات المتدرّجة ، التي المهدرت الحياة الالهية في تعجزها فيها ، كان من شأنها ان تعتبر ايضاً بمثابة مراحل ارتقاء الانسان نحو الحياة الالهية ، في كمالها القائم بذاته . وهكذا فعلى غرار معلّم آدم الملائكي في الفردوس المفقود * ، توفر الفلاسفة الذين لم يستطيعوا حمل ذواتهم جملة على قبول ذلك القول القاطع للمعلم الحكيم ، على ضرورة التدرّج في « طريق الصمود » وعلى :

« سلم الطبيعة الممدود

من المركز الى محيط الدائرة الذي

يرتقي عليه الانسان ، اذ يتأمل المخلوقات ،

خطوة خطوة نحو الله . »

هنا يمكننا على الاقل الاعتراف بقيمة مؤقتة ذريعية للموجودات الطبيعية ، من حيث قيل ان الخير الاصيل بأسره انما يقوم في عالم خارج عن الحس وفائق للطبيعة . فالانسان قد يسوّغ لذهنه شرعاً ان يشتغل بالمخلوقات ويمجد فيها شيئاً من الغبطة ، ما دام يستخدم كلامها وسيلة للتطرق الى ما يقع فوقها على منحدر

* Paradise Lost للشاعر ملتون .

الوجود الشاسع . وبهذا المفهوم كان الناس يتذرعون عادة في تبرير ذلك النشاط
الديني ، اعني العلم الطبيعي . فحتى في تقرير علم الفلك في مطلع كتاب
حركات الافلاك De revolutionibus orbium نرى ان جهود العالم انما تتمثل
كشكل من اشكال تسلق هذا السلم . والعلة الاخيرة للاقبال عليها ليست ، كما
ينبغي ان نلاحظ ، كونها اشتغالا بمشروعات الله خالقها (مع ان هذه الناحية ،
مما يرد ذكره احيانا) بل « كونها تجرنا ، على غرار عربية ، الى تأمل الخير
الاسمي » ٣٤ .

ومع ذلك فيبين ان مفهوم الخليفة كسلم يرقاه الانسان لم يكن ليوفق فعلا
بين متضمنات مبدأ التام ، كمنهج قيمي ، وبين الجانب الاخرى في الفلسفة
الافلاطونية واللاهوت المسيحي . فالشبه ، اولاً ، بين طريق الهبوط
وطريق الصعود لم يكن اكثر من شبه لفظي . فسلم الوجود ، كمرقاة
يستطيع المرء ان يرقاها نحو القبضة ، لم يكن مركباً حرفياً من نفس الدرجات
التي كانت سلم الوجود ، كسلسلة من الصور الطبيعية ، مركباً منها . اذ لم
يقترح احد جدياً ، في اعتقادي ، كسبيل صحيح لخلاص الانسان الشروع بصرف
ذهنه ، ان على سبيل التأمل العقلي او المتعة الجمالية ، نحو ما دعاه مكروبيوس
« بمخالة الوجود » ، والتطرق من ذلك بخطى وثيدة ، نحو اشكال الحياة
النباتية المتزايدة المتواصلة التركيب ، بالمرور منها الى الحيوانات النباتية * ، ومن
هذه بدورها الى الصدف فالسمك فالحيوانات العليا ، وهكذا دواليك بالتفصيل
مروراً بسائر مراتب الطبيعة ، كما تمثلها علم الحياة في العصور الوسطى ، واخيراً
بمراتب الملائكة المتلاحقة . فقد كان مفهوم المنازل المتنامية الصفر ، الذي كان
من صميم سلسلة الوجود الكونية ، يكاد لا يتناسب مع نهج كان يرمي حقاً الى
الافضاء بالانسان بأقصى سرعة ممكنة الى سعادته الاخيرة الخارجة عن الحس او

Zoophytes *

ليقرّبه منها غاية القرب الذي تسمح به ظروف هذه الحياة الدنيا . فاذا صحّ ان بلوغ ذلك هو الهدف فلم يكن من البديهي حقاً ان الاقتراب بالتدرج هو السبيل الافضل ، وجلّ ما في الامر ان هذا التدرج كان يمكن اعتباره دون تناقض تساهلاً مع الضعف البشري - وهو تساهل خطير يلبغي الضن به ، وحيث امكن تجنبه كلياً . واخيراً ، لم يكن نهج « الصعود نحو الله عن طريق تأمل المخلوقات » لينطوي على مثل تلك القيمة الذاتية ، الكامنة في مجرد وجود الكائنات الناقصة بجميع تنوعاتها الممكنة ، كما كان يفرض مبدأ التأم . فاذا اعتبرت المراتب الدنيا للوجود درجات للسلم المؤدي الى الجمال لم يكن لها فائدة عدا الفائدة التي ترجى من الدرجات ، اي فائدة الاشياء التي من شأنها ان تنبذ وتتخطى . ولم يكن ثمة كبير شبه بين مثل هذا المفهوم وبين الافتراض القائل بأن وجود كل من هذه المراتب شيء حسن بحد ذاته حتى ان الله نفسه قد اضطر ، بحكم الوهيته وعقليته نفسها ، اذا صح القول ، ان يولد كل واحد منها .

ويكفي شاهد واحد للتدليل على هذه الملاحظات الاخيرة . وهو شاهد اقتبسته من مؤلف عليه طابع القرون الوسطى في مضمونه الفلسفي وان لم يكن كذلك في زمن صدره ، وهو كتاب عبادة مشهور من كتب الحركة المناوئة للاصلاح Counter-Reformation ، من تأليف امرىء لم يكن ليحد من صوفيته قط كونه من اجراً الجدليين اللاهوتيين واشدم بأساً . فكتاب الكاردينال بلارمينو Bellarmino (١٥٤٢ - ١٦٢١) الموسوم « بارتقاء الذهن نحو الله عن طريق سلم المخلوقات » . De ascensione mentis in Deum . فهو يثبت per scalas creaturarum ربما كان اشهر الشروح لهذا المفهوم . فهو يثبت بوضوح التنافر المألوف بين الالهية المفضاة على مبدأ التأم في باب نظرية الصفات الالهية ، وبين تجاوزه في باب نظرية خير الانسان الاممى . فالخليقة تبدو بادىء الامر على غرار عدسة مكسّرة للاشعة ، من خلالها وحدها يتيسر لاي ذهن متناه ان يرى الله . فالكثرة التي تخلو من بساطة بما لا يحيط به ادراكنا ، فاذا

كان لا بد لنا من مشاهدة كمال الذات الالهية اذن، ووجب ان تجزأ اجزاء متميِّزة احدها عن الآخر .

« شاء الله ان يعرفه الانسان الى حد ما من خلال مخلوقاته . ولما لم يكن بوسع اي مخلوق مفرد ان يقوم مثلاً على كمال الخالق اللامتناهي حتى القيام ، فقد أفاض في عدد المخلوقات واضفى على كل منها درجة ما من الحسن والكمال، حتى يتاح لنا ان نستنتج منها فكرة ما عن بهاء الخالق وكماله، وهو الذي حوى في ذاته في منتهى البساطة والجلال الكالات اللامتناهية » .

وهكذا نلبين ، كما يقول بلارمينو ، اذ نتأمل في تنوع الموجودات، التباين اللامتناهي (الذي لا يسيء الى البساطة) والذي هو من طبيعة العقل الالهي .

« ومع ان تعدد المخلوقات تبحر ذاته امر عجيب ودليل على كمال الاله الواحد المتنوع الاشكال ، فأعجب منه هو التنوع الذي يتجلى في ذلك التعدد، فيفضي بنا اذن بمزيد من اليسر الى معرفة الله . فليس من الصعب على الختم الواحد ان يحدث سمات كثيرة متشابهة كل الشبه . اما تنويع الاشكال تنويعاً لامتناهياً تقريباً ، وهو ما صنعه الله في خليقته ، فهذا لعمري عمل إلهي جدير بكل اعجاب . واني لا تجاوز الاجناس والانواع التي يقر كل امرئ بأنها على غاية التنوع والتباين ... فارفعي ، يا نفس ، الآن عين العقل نحو الله ، الذي تقوم فيه مثل جميع الاشياء ، وعنه ينبثق هذا التنوع الذي يكاد يكون لامتناهياً ، كما لو كان ينبوعاً لا ينضب ا فلم يكن الله قادراً على طبع هذه الصور التي لا حصر لها في المخلوقات لو لم تكن مثلها او نماذجها قائمة ، في اعماق ذاته ، على اشرف وجه وأسناه » .

الا ان النتيجة التي قد يبدو ان كل ذلك لا بد ان يفضي اليها، لم تكن

لستنج، بل استنتج نقيضها : فليس على الانسان ان ينهمك بالافاضة في شرح تركيب عالم الطبيعة او الطبيعة البشرية وغناها بالتفصيل، او حتى بالافتداه «بذلك العمل الالهي الجدير بكل اعجاب»، من خلال التمثيل الفني لتنوعه الذي لا حصر له . فاهتمامه مع ذلك بالواحد لا بالكثرة . «فجميع الخيرات المتنوعة التي توجد منشورة بين المخلوقات انما توجد على اسمى وجه مجتمعة في الله»^{٣٥} . والحق ان هذا الجدلي اليسوعي العظيم لم يكن متصوفاً خشناً على غرار برنارد الكليرفوكسي، ولم يغفل غلو متصوف من متصوفي الحركة المناوئة للاصلاح كالقديس يوحنا الصليب الذي يحث «الانسان الروحي على ان يتجرد ويمسك كلياً حتى لا يبقى في ذهنه، ما امكن، اي معرفة او اي صورة للمخلوقات، كما لو كانت غير موجودة» . فبلارمينو يسلم اننا «لسنا مدعوين، ونحن على سطح البسيطة، ان نتجرد عن كل عزاء قد نستمد من المخلوقات» . ولكن مهمتها الرئيسية هي تذكيرنا بزوالها وقصورها او قيامها بدور الرموز المحسوسة للصفات الالهية الفائقة للحس، وهكذا نتبين ان «جميع الاشياء ما خلا الله باطلة وكدر للروح، لا وجود لها، وانما تبدو موجودة، ولا تجلب اي عزاء بل كآبة وحسب» . «وما ارتقاء سلم الموجودات المخلوقة» الا اسم آخر للازدراء التدريجي للعالم contemptus mundi .

ويلاحظ ان في النبذة التي اوردها اخيراً من بلارمينو مسحة من الابهام*، اي من الالمام الى القول ان كل تنوع وكل وجود فردي ان هما الا مظاهر خداعة . والجنوح للانساق الى استعمال لغة الابهام لم يكن قط بعيداً كل البعد عن كلا الميتافيزيقى الافلاطوني المحدث او الكاثوليكي، لان الروح الاخروية او الصوفية كانت تتجلى الى حد ما في اعتبار العالم الذي تعرض عنه عدماً باطلاً ليس الا، ولأن هذا المفهوم كان يلطف فلفظاً ظاهراً من حدة ذلك التضارب

المنطقي الذي ما زلنا بسبيله . فاذا تذرّع المرء بتلك التريفة السهلة، والمتناقضة مع ذلك، القاضية بإنكار وجود كافة الأشياء المتناهية، فان جميع المشكلات تتلاشى دفعة واحدة . لها دام لا يوجد شيء حقاً ما عدا الواحد، فليس ثمة ما يفتقر الى شرح حقاً . ولكن لم يكن ذلك سبيلاً من سبل تنكب المضاعف، بمقدور اللاهوتي المسيحي انتهاجه . لا لان النزعة الاخروية البادية في كلتا الفلسفتين : الفلسفة الافلاطونية المهدنة او الكاثوليكية كانت اقل حدة من نزعة الفيدانتا* او سواها من النظم الهندية فعلاً . فعندما ينصرف ذهن افلوطين او اغسطينوس او الاريوباجيتي المزعوم او يوحنا الاسكتلندي John the Scot او حتى توما الاكويني انصرافاً كلياً نحو ذلك الجانب من مذهبه، فهو ليس باقل صرامة من حكماء الاوبانيشاد المفرقين في التصوف او من شانكارا Shankara في تأكيدهم على «غيرية» الوجود الحقيقي والخير الاصيل الاوحد وفي نفيه المطلق لجميع خواص الوجود الذي نختبره او الذي يستطيع عقلنا ان يكون اي فكرة عنه³⁶ . والفرق الوحيد هو ان العقيدة الغربية كانت ثنائية اصلاً . فقد اثبتت ذلك واثبتت نقيضه ايضاً . وقد كان ثاني هذين العاملين داخلًا في صلبها بحكم اصوله الافلاطونية وبحكم اصوله اليهودية على السواء . فتأثير طيباوس والمنطق الافلاطوني المحدث، وقد مر بديونيسيوس المزعوم خاصة، تأزرا مع سفر التكوين على اكراه لاهوتي القرون الوسطى على القول بابداع حقيقي لعالم حقيقي من الموجودات الجزئية وللتوحيد بين الالهية وبين الطاقة الخلاقية المشيعة لذاتها . فلفظة اللاكونية** اذن ، عندما تتجلى عند كاتب مثل بلارمينو،

* الفيدانتا للنظام الفكري الذي ترتكز عليه العقيدة الهندية الديلية والذي يتجلى في مجموعة التنصير للفلسفة والدينية التي ترقى الى القرن العاشر قبل المسيح تقريباً والمعروفة بالاربانيشاد، كما مر .

** Acosmism ، اللاكونية، اي انكار حقيقة الكون الفعلية .

متضلع من هذا التراث، يلبغي ان لا تحمل على محمل لفظي قط . فما هي الا تعبير مفرط عن جانب واحد من هذه العقيدة المزدوجة، يجب ان يعتبر الجانب الآخر معدلاً له، مهما كان من تناقض ذلك .

وهذا التضارب الذي طال السكوت عنه بين نزعتين اثنتين في المجموعة التقليدية للفترسات اتخذ عند بعض كتاب عصر النهضة شكل ثنائية صريحة من المبادئ المتنافسة ، احدها خير والآخر شر، الا ان كليهما كان يكمن في الطبيعة الالهية ذاتها، وبالتالي يتجلى في الطبيعة البشرية ايضاً . وبما يسترعي الانتباه ان الاختيار المؤلف في العصور الوسطى قد قلب رأساً على عقب، في بعض هذه التأليفات المعصرية الاولى للفكر المستمدة من مصادر افلاطونية ويهودية ومسيحية . فلم يسند الشأن الاول الى المحرك الذي لا يتحرك، ابي الحال التي يكون الواحد فيها غير منقسم ومستقر على حاله من الاكتفاء الذاتي، بل الى « المبدأ الفاعل » الذي لا يسكن والذي يتجلى في الصيرورة والحركة والتنوع . وهكذا يخبرنا روبرت فلود Robert Fludd (١٥٧٤ - ١٦٣٧) في بطله لثنائية مستمدة الى حد ما، كما يبدو، من فلسفة برناردينو تلزيو Bernardino Telesio والى حد آخر من المصادر القبالية*، فيقول :

« ان المبدأ القابل او الخفي في الذات الالهية ، مضاد ومقابل في طبيعته الجوهرية للصدور الفعلي لبداية النور . وهكذا فكل منها قد تجلى ايضاً او اخرج الى حيز الوجود مولودين او خاصتين ذاتيتين، هما متنافرتان في وضعها، ومتنافستان كل التنافس في طبيعتهما . وهاتان القوتان الفاعلتان هما البرودة والحرارة... لان خاصية اللاشيء المظلم او الهاوية المشوّهة هي بالطبع السكون،

* للقبالة عند اليهود هي التفسير الباطن للتوراة المتواتر بالاسناد .

لا الفعل او النشاط . وعلّة ذلك انها تنزع نحو اللحاق بالمركز وما احاط به، وهو ما لا يوجد وراهه اى حركة او فعل، عوضاً عن الانطلاق نحو محيط الدائرة، كما كان من شأن روح النور او الله في ارادته او طبيعته الظاهرة ان يفعل . ولهذا السبب يجذب المبدأ المظلم اليه، بفعل غريزته الطبيعية، السكون والهدوء . وهذه الخاصية تولّد قوة جوهرية واحدة من قواه، اعني البرودة، وهي التي اختيرت - كما يختار المحارب - لدرء هجمات نقيضها، اعني الحرارة، التي يرادفها الحركة والفعل... وهكذا فما لم تحركها او تهزها هجمات الحرارة، فهي لا تتحرك، بل تبدو وكأنها تنتظر والدتها الوسنى، اى الظلمة والعدم، التي يرقد ولداها الاستقرار والسكون عند المركز ويلتصقان به فلم يقدما على التطلع نحو محيط الدائرة . والحق ان البرودة فعل جوهرى ينبثق عن القدرة الالهية ويلازمها، وهي التي تجذب اشعتها بفعل هذه الخاصية من محيط الدائرة اليها .

فهذه الخاصية لماهية الله التي تتجلى حسيّاً في البرودة هي اذن « والدة العدم والموت والفراغ واللاشيء والشناعة » و « العلة الفاعلة الوحيدة للكثافة والتقلص والثبات وعدم التحرك والثقل والسكون والعممة او الظلام، وقهر النفس والعدم والترويع وما شابه »^{٣٧} . وبالطبع يرى فلود نفسه مضطراً للتسليم « انه لامر مدهش يعصى على الادراك البشرى ان يلبثق عن الوحدة الفريدة في الماهية والطبيعة فرعان تتضاد طبيعتهما هذا التضاد ويتفرعا عنها، اعني الظلمة (وهي مركز الضلال والشناعة والمخصام والعدم والموت) والنور وهو اناه الحقيقة والجمال والحب والوضع وما اشبه » . وليس غريباً ان تكون « طائفة الماثريين قد تمسكت هذا التمسك بوجود مبدأين ازليين اثنين » . ومع ان فلود، ان كسيحي او كإفلاطوني، لا يستطيع التنازل عن مذهب انبثاق الوجود باسره عن ماهية واحدة بسيطة كاملة، فهو مع ذلك يدرك ان الصفتين الالهيتين اللتين اخذ بهما (او ما يتعمم علينا اعتباره كذلك) تلعبان من جميع النواحي العملية

دوري الله والشيطان . وما يعنينا هنا هو ان دور الشيطان المتلبس بالاله انما تلعبه صفة الاكتفاء الذاتي او صفة الاحتواء الذاتي التي يتجلى اثرها في نزوع الاشياء نحو مركز الوجود الذي لا يتحرك . وذلك هو « التأثير المتضارب السالب البغيض الذي تؤثره الظلمة في اولاد النور والحياة وفي جميع مواليدها الجميلة »^{٣٨} . واذ يخرج الاله عن ذاته ويحميا في « انبثاقاته السمعة فقط تتجلى طبيعته الفضلى »^{٣٩} . فالتهام اذن احد الالفاظ المقدسة عند فلود، وهو يسترسل بشغف في وصف بغض الطبيعة للفراغ horror vacui :

« يذهب ايوب الى القول ان الفراغ واللاوجود والظلمة ان هي الاشيء واحد ، اعني الفراغ واللاوجود او الغلاء ، لان كل ملاء او تمام يصدر عن الله في خاصيته الفعلية ... فالارض التي كانت قبل تجلّي روح الله غمراً خالياً اصبحت الآن مملأى بالنور الالهي والنعمة المنمية . فلم تعد اذ ذاك خالية فارغة ، اي مجردة من الوجود الجوهري ، بل اصبحت خصبة ومثمرة ، وقد امتلأت من النار الالهية ومن روح الله التي لا تقنى ، كما جاء على لسان سليمان : روح القسط القدرس تملأ رحاب الارض » ... وما جاء على لسان الرسول (بولس) : المسيح يملأ جميع الاشياء . ومن ذلك يتبيّن لنا ان مردّ التّام باسمه الى الفعل الالهي ، وعلى خلاف ذلك الفراغ ، حين تقرب تلك الحياة الصورية عن المياه . وذلك علة اعتبار الحلاء او العدم شيئاً فظيماً في عالم الطبيعة . فلما كان غروب الفيض الازلي التام بما لا يطيقه الخلق ، لان كل شيء يرغب رغبة صادقة في ان يتصور ، بحكم شهوة او نزعة طبيعية ، لذلك كان من البغيض على كل موجود طبيعي ان يجرّد جملة من الوجود »^{٤٠} .

وهكذا يحدّد فلود « مبدأ الشر » بتلك العبارات نفسها التي درجت الفلسفة التقليدية على التعمير من خلالها عن طبيعة الكمال الذي تتكامل كل رغبة فيه :

« هنا تنقطع جميع دوراتك ولفاتك،

هنا الطمانينة والسلام برمتها .

فانت قد ادركت المركز، موضع السكون الاصيل،

فلم يمد من تغير بعد، او حاجة الى ذلك،

حيث الواحد هو عين التنوع ،^{٤١} .

وعند فلود ان « موضع السكون الاصيل » هو مقام الظلمة والموت وان الوجود الذي « يمت الى المركز ويدور عليه » هو سلب كل خير، وانما كان يذهب باحدى النزعتين اللتين قرنتا عنوة في التقليدين الافلاطوني والمسيحي الى نهايتها المنطقية .

ولهذا التضارب شكل آخر تمكن الاشارة اليه . فخير اي موجود ، تبعاً لمبدأ متعارف آخر متوارث ايضاً عن الفلسفة اليونانية في القرن الخامس قبل المسيح ، يقوم على تحقيق طبيعته الخاصة . لذلك كان من المألوف ايضاً سوق الدليل حتى على اشد اشكال النزعة الاخروية تطرفاً ، وكأنه شكلياً عبارة عن « الانسجام مع الطبيعة » بهذا المعنى . ولكن المغزى الفعلي الذي اسند الى ذلك كان مستمداً جملة من ذلك المنطق الذي كان الخير بحسبه عبارة عن الاكتفاء الذاتي . فقد اعتبر الانسان ، من حيث هو عاقل ، قادراً على تحقيق طبيعته من خلال الظفر بخير مطلق اصلي لامتناه وحسب ، اي في الاتصال التام او تشبه العقل النظري *assimilatio intellectus speculativi*^{٤٢} بالكمال والغبطة الالهيين . ولكن هذا التجريد لمفهوم الخير البشري بوجه خاص من صفته الطبيعية لم يكن ممكناً لو لم يكن منطق مبدأ التام قد استخدم في هذا المقام ، كما قبض له ان يستخدم في عصر لاحق .

بوسعنا الآن ان نعرب عن دلالة هذا الاقتران المتواصل بين فكر متضاربة
اصلاً ، قد فحصنا عن ثلاثة جوانب منها ، اعراباً أعم . ان اهم ظاهرة واخصها
في تاريخ الفلسفة الدينية والحلقية في الغرب هي ان كلتا الفلسفتين : الافلاطونية
المتأخرة وفلسفة الكنيسة المتعارفة ، قرنتا بالنزعة الاخرورية روح تفاعل كامنة ،
وان لم تكن عادة حرفية او مطلقة . وكلتاها اخذت بالقولين المتناقضين : ان
هذا العالم شر اصلاً ينبغي الفرار منه وان وجوده ، بما يلحق بذلك من الصفات
التي يتصف بها بالضبط ، هو خبير بلغ من العظم ان تجلست في توليده اسمى
الصفات الالهية بأسرها . وبوسع اي فلسفة آخورية منسجمة منطقياً ان تسوق
احد ثلاثة تعليقات للعالم الزمني الحسي المنقسم ، التي ترى لزاماً عليها ان تصرف
عنه افكار الانسان وتأملاته . فبوسعها ، كما رأينا ، ان تقول ان الاعتقاد بأن
مثل هذا العالم موجود هو وهم محض . او بوسعها ، دون ان تنكر حقيقة العالم ،
ان تعلن انه كان ينبغي ان لا يوجد قط ، وان وجود اي شيء عدا الواحد
الازلي الكامل كان كارثة عظيمة لا تأويل لها . او بوسعها ، اقتداءً بالبودية
الاولى ، ان ترفض الخوض في مسائل نظرية محض ، كأصل العالم او تبرير وجوده
او كيانه الميتافيزيقي ، او حتى الطبيعة الايجابية للغاية التي ينبغي ان تستهدف ،
وتبذل كل جهدها في اقناع الناس بان الوجود الزمني المحسوس هو شر مطلق وفي
ارشادهم الى طريق للفرار منه^{٤٣} . ولكن مثل هذه الفلسفة مقصور على
اختيار احد هذه الاشكال الثلاثة من التشاؤم^{٤٤} . وقد تجلست نزعة قوية في
الفكر الديني الغربي لفترة من الزمن ، في المانوية والمهرطقات المسيحية الفنوصية ،
نحو ثاني هذين الموقفين . ولو هيمنت هذه النزعة لما نجمت اي من هذه التضاربات
التي نحن في سبيل الاشارة اليها ، ولاعتبر انبثاق خليقة متألمة معذبة او عالم من
الموجودات المجزأة الزمنية المادية عن طمأنينة الحياة الالهية ، بمثابة الزلة الاصلية
والجوهرية ، ولاعتبر اي صانع معني بهذا الشأن الشيطان الاصلي الجوهري .
اما اي قدر من الافتراضات التي اخذها الافلاطونيون الوثنيون واللاهوتيون
المسيحيون ، اثناء القرون الاربعة الاولى ، قبض له ان يجعل نتيجة من هذا

النوع امرأ لا مفر منه فذلك شيء بديهي . ومغزى هذا البت (الذي تجلتي حياً في رفض افلوطين الروح والمذاهب الغنوصية ، وفيما هو ادهى من ذلك اي ارتداد اغسطينوس عن المانوية) بتفضيل تناقض مشر ، لم يكن ليتبين بوضوح حتى العصور الحديثة ، بل لم يتبين يجملته حتى القرن الثامن عشر . ومع ذلك فقد ظلت بعض جذرات الفلسفة الدنيوية مشتتة ، خلال العصور الوسطى ، اي في حقبة كانت الفلسفة الرسمية فيها هي الفلسفة الاخروية في الغالب ، اي الافتراض ان في الطبيعة الالهية كثرة اصيلة ذاتية ، اعني في عالم المثل ، وان الوجود بالاضافة الى ذلك خير ، اعني ان اضافة صفة التحقيق الفعلي الى الكليات وتحويل الامكانيات الفائقة للحس الى حقائق محسوسة يعني زيادة لا نقصاً في القدر ، وان ماهية الخير ذاتها تقوم فعلاً على التحقيق الاقصى للتنوع ، وان عالم التجربة الزمنية الحسية هو بالتالي خير وانه هو التعبير الاسمى عما هو إلهي .

مبدأ التمام والنظام واللوح في الجبريد

في التمهيد لتفسير مفهوم القرون الوسطى الى المفهوم الحديث لحجم العالم المادي وترتيبه العام في ارجاء الفضاء ، لم تلعب الفرضية الكوبرنيكية ، حتى ولا انتصارات علم الفلك الرائعة اثناء القرنين الاثني والتالين ، اعظم دور واطهره . ففي النظام الكوني الذي كتب له منذ مطلع القرن الثامن عشر ان يصبح النظام المسلم به عامة في اوساط المثقفين ، كانت الصفات التي ميّزت صورة العالم الجديدة عن الصورة القديمة اشد التمييز ، والتي كان من شأنها ان تؤثر على الخيلة اعظم تأثير وتحوّر المفهوم السائد لمركز الانسان في الكون والمعتقدات الدينية المتوارثة وطابع الشعور الديني - كانت هذه الصفات تستند في استنباطها ، وفي معظم الاحوال ، في رواجها العام فيما بعد ، لا على اكتشافات علماء الفلك الفعلية او استدلالهم الفنية ، بل على اثر تلك المفاهيم المتمايزية الافلاطونية الاولى التي كتب لها ، كما دلت المحاضرة السابقة ، ان تبقى دوماً مطوية وخامدة في الفكر الوسيط ، على الرغم من انها كانت فعالة مستحكة . ولكي يتبين ذلك يلبغي علينا ان نفحص بادية الامر عما هي جوانب النظام الكوني القديم التي كان لها ، او كان يبدو للعقل الوسيط ان لها ، متضمنات ديبية او خلقية ، اعانت على تقرير مدى شعور الناس بالاطمئنان العاطفي الى مكانهم في دنياهم والوجه الذي تصوروا عليه مركزهم ودورهم فيه .

من الشطط ان نحسب ان عالم العصور الوسطى كان شيئاً صغيراً بدت الارض

فيه عظمة نسبياً . ومع ان المسافات في النظام البطليموسي كانت ضئيلة بالنسبة الى مئات الملايين من السنين الضوئية التي يمتدداها عالم الفلك اليوم في حساباته ، فهي لم تكن ضئيلة بالنسبة الى المقادير الارضية التي تمد الهيلة بمعايرها . فبطليموس نفسه يقول ان الارض عبارة عن نقطة تافهة ، اذا قيست بالسارات . وقد قال موسى بن ميمون في اواخر القرن الثاني عشر في كتاب دلالة الحائرين ما يلي :

« لكي تقدر ذواتنا حتى قدرها ينبغي ان نأخذ بعين الاعتبار نتائج الابحاث التي انتهى اليها العلماء في باب اقطار الافلاك والكواكب وابعادها . فقد ثبت ان المسافة بين مركز الارض وأرج فلك زحل عبارة عن رحلة قدرها ثمانية آلاف وسبعمائة سنة ، كل سنة منها تعادل ٣٦٥ يوماً ، على افتراض ان المرء يقطع اربعين مرحلة يومياً (اي مسافة ١٢٥ مليون ميل بالارقام المدورة) ... تأمل هذه المسافة الشاسعة الهائلة ، التي قال عنها الكتاب : « أليس الله في اعالي السماء ؟ وانظر الى ارتفاع النجوم ، ما اعلاها ، ... وهذه المسافة التي قام الدليل عليها ليست الا قدراً ضئيلاً . اذ ان المسافة من مركز الارض حتى مقعر فلك الكواكب الثابتة لا يمكن ان يكون اقل من ذلك ، بل قد يكون اضعاف ذلك ... اما فلك الكواكب الثابتة ، فحجمه لا بد ان يكون بمقدار احدي النجوم التي يشتمل عليها على الاقل ، ولكل من هذه النجوم حجم يربو على كرة الارض اكثر من تسعين ضعفاً ، ومن الممكن ان يكون الفلك نفسه اضعف من ذلك . ولسنا نعرف مساحة الفلك التاسع الذي يحرك سائر الافلاك الاخرى الحركة اليومية ، فلما كان لا يشتمل على اي نجوم لم يمكننا تقدير حجمه . تأمل اذن ما اضعف حجم هذه الاجرام وما اكثر عددها . واذا كانت الارض لا تعدو حجم نقطة بالنسبة الى فلك الكواكب الثابتة ، فما هي نسبة المجلس البشري الى الكون المخلوق بأسره ؟ وكيف يستطيع اي منا ان يزعم ان هذه الاشياء قد خلقت من اجله وانها وجدت لكي تخدم مآربه الخاصة » ١ .

ويسترسنل روجر بيكون بحماس لا يكمل في الكلام عن عظم مقادير الاشياء

rerum magnitudo : « ان اصفر النجوم المرئية اعظم حجماً من الارض . ولكن
اصفر النجوم يكاد يكون لا حجم لها بالقياس الى السماوات ... وعند بطليموس
ان النجم من النجوم الثوابت لا يكمل دورته ، نظراً لعظم حجم السماء ، في
اقل من ٣٦٠٠٠ سنة ، مع انه يتحرك بسرعة لا تقدر . الا انه يمكن الطواف
بالارض في اقل من ثلاث سنوات »^٢ . وقد استمرت هذه الفكرة محببة في
القرن السادس عشر الى مناوئي كوبرنيكوس : فهذا ديبارتاس Du Bartas
مثلاً يعبر عنها كما يلي (اقتبس من ترجمة سيلفستر Sylvester لقصيدة «الاسبوع»
La Sepmaine ، ١٥٩٢) :

« ان اصفر النجوم التي تبدو لنا مشعة

في الغلاء ، منتورة في ارجاء الافلاك البلورية ،

(اذا صدقنا على الاقل كتبة النجوم) ،

اكبر من الارض بأسرها بثمانى عشرة مرة ...

اجل ، لو سيطر ملك من الملوك بالحيلة او البطش

على الارض المستديرة بأسرها ،

فهاك جزاء اوسجاعة الجليظة :

رأس ابرة او ذرة من هباء او هبة هو كل ما يستولي عليه !

حشرة او لا شيء (حق لو امتلك كل شيء)^٣ .

ومع ان العالم في العصور الوسطى كان بهذا المقدار من العظم، بالنسبة الى الانسان وكوكبه، الا انه كان محدوداً ومحسوراً دون ريب . فكان اذن مما يمكن تصوره اصلاً، ولم تكن الابعاد التي كان يبسطها امام الناظر اليه، رغم اتساعها، للاستعصي على الخيلة كل الاستهزاء . فابناء القرن الخامس عشر كانوا يعيشون بعد في عالم مسوّر، كما كانوا يعيشون في مدن مسوّرة . وعلى خلاف المدن في العصور الوسطى والاشياء الاخرى في تلك العصور، كان هذا النظام الكوني يتصف بالصفات الجوهرية التي يتصف بها اثر فيني كلاسيكي . والحق انه قد يقال ان اعظم الاشياء « كلاسيكية » في العصور الوسطى هو العالم . كان الناس يفضلون الصلاة في الكنائس القوطية Gothic، ولكن فن عمارة السماوات لم يكن اثرًا من آثار الهندسة القوطية . وهو امر لا يدعو الى الاستغراب اذ كان بالفعل بنياناً اغريقياً . كان للعالم وحدة تركيب واضحة مفهومة، وشكل ليس معيّنًا وحسب، بل ذلك الشكل الذي كان يعتبر ابسط الاشكال واكملها معاً، كما كانت حال جميع الاجسام التي تؤلفه . ولم يكن له حواف او خطوط غير منتظمة . وبالفعل اخذت بساطة تصميمه الداخلي، تحت ضغط الوقائع الفلكية المشاهدة، تبدو اقل تكاملاً مما قد يتبنى المرء، شيئاً فشيئاً . الا ان الهادي الشعري الطائف في ارجاء هذا الكون لم يكن ليأبه قط لتلك التعميدات التفصيلية المزعجة، التي لم تغلق على الارجح الاذهان غير الفلكية .

لقد قيل مراراً ان شكل العالم القديم كان يتفق اتفاقاً خاصاً مع الرغبة في ادخال الشعور باهمية الانسان وكرامته في روعه . وقد بالغ بعض الكتاب المحدثين في تأويل هذا المتضمن المزعوم للنظرية الفلكية السابقة لكوبرنيكوس . فقد كان الانسان يحتمل، كما زعموا، مركز الكون وكانت جميع الافلاك الشاسعة غير المأهولة تدور بنحشوع حول الكوكب الذي يقيم فيه بالطبع . ولكن التأويل الفعلي للنظام القائل بتوسط الارض للكون كان في عرف العقل المتوسط، تقيض ذلك بالضبط . لمعور العالم لم يكن مركز الصدارة، بل كان بالاحرى ابعد

المواضع عن الفلك المحيط، اي قرارة الخليقة التي كانت تهوي نحوها بحالة الخلوقات وعناصرها الدنيا . اما المحور الفعلي فقد كان الجحيم ، وبالمعنى المكاني كان العالم المتوسط حرفياً عالمًا يتوسطه الشيطان * . وكان عالم ما تحت القمر دون السماوات الساطعة غير الفاسدة الواقعة فوق القمر بمراحل . وهكذا كان بوسع مونتاني Montaigne ، وقد كان ما يزال يأخذ بالفلك القديم ، ان يصف دون تناقض مقام الانسان « ككنازرة العالم وحماة ، او شر اجزاء العالم وادائها واشدها مواتاً ، او الدور الاسفل للمنزل » . لذلك نراه يتساءل : كيف يمرؤ مخلوق من نزلائه وقاطن من قطان « المراتب الثلاث الدنيا للحيوان » (اعني الحيوانات البرية) ان يستوي في الخيال « فوق مدار القمر ويلقي بالسماوات تحت قدميه ؟ » و « بأي حق » - يتساءل مونتاني - يستطيع الانسان الافتراض « ان هذا الدوران الرائع لقبلة السماء والنور الازلي لهذه المصابيح الدائرة بزهو فوق رأسه ... انما ابدعت وسوف تستمر مدى قرون عدة من اجل راحته او منفعته ؟ »^٦ . ويدرج جون ويلكنز John Wilkins سنة ١٦٤٠ في عداد الحجج التي كانت تورده ضد النظام الكوبرنيكي تلك التي استمدت من :

« حقارة ارضنا . اذ هي تتألف من مادة اغلظ واحط من اي جزء آخر من اجزاء العالم ، لذلك وجب ان توضع في الوسط ، وهو اخس المواضع ، وعلى اقصى مسافة من تلك الاجرام التي لا تفسد ، اعني السماوات »^٧ .

وواضح من مثل هذه الفقرات كل الوضوح ان النظام الكوني المبني على توسط الارض للكون كان ينطوي على الخط من شأن الانسان عوضاً عن الرفع منه ،

• Diabolocentric ، نظراً لكون الجحيم مقام الشيطان في المذاهب السائدة في العصور الوسطى ، كما نجد في جحيم دانتي مثلاً . وموقع الجحيم هو مركز الارض .

وان النظام الكوبرنيكي انما عورض الى حد ما لاسناده مقاماً من الشموخ
والرفعة الى المكان الذي يقطنه .

كان ثمة بالطبع في نظام القرون الوسطى المسيحي بعض العناصر الاخرى
التي كانت ترمي الى الادخال في روع هذا الحيوان ذي القائمتين الذي لا ريش له
احساساً رقيقاً باهميته الكونية وبخطورة مآتيه . ولكن هذه العناصر لم تكن
لتمت الى نظام الفلك القائل بتوسط الارض للكون بصلة، فكان يوسعها دون
صعوبة ان تبقى، على الرغم من التخلي عنه . اذ كانت بعيدة عن التأثير به بالفعل .
فلم يكن موقع كوكبنا في الفضاء، بل اعتباره وحده مقاماً لفصيلة اصلية من
الموجودات العاقلة لم يتقرر مصيرها بعد، هو الذي خلع عليه طابعه الفريد في
العالم وقسم له قسطه من عناية السماء . فاذا كان هو عالم الفساد الوحيد، فقد كان
كذلك عالم التكوّن الوحيد . ففيه وحده كانت الانفس الجديدة تبصر النور
والمصائر الازلية تتأرجح في كفتي ميزان، وباعتبار ما، بناط تحقيق غرض
الخالق نفسه . فاذا كان هذا القبول المظلم الحقيير من الكون (باستثناء مكان واحد)
احط الامكنة التي كان يوسع اي موجود الاقامة فيها، فقد كان ايضاً المكان
الذي كان يجري فيه كل ما هو مثير ومؤثر . وهكذا فبالرغم من النقض
الصريح لمعتقدي الاكتفاء الذاتي وعدم الانفعال الالهيين، اعتبرت شؤون الناس
موضوعات لعناية لاحد لها من لدن الاله نفسه . حتى لقد اكرهت غلطة بشرية
واحدة ارتكبها زوجان ساذجان من بلاد ما بين النهرين، بحكم عواقبها، احد
اقانيم الذات الالهية ان يتلبس شكلاً بشرياً ويحيا ويموت على وجه هذه الكرة من
اجل خلاص الانسان . وفي غضون التاريخ كانت تنصرف كائنات دون ذلك
شأناً من العالم العلوي للعناية بالانسان، بينما كانت الارواح المتمردة ماضية بمثل
ذلك التكريم في العمل على تدميره . يقول احد الاشخاص في احدي روايات
زانغويل Zangwill : « بينما كنت انظر في كتاب « الهبوط الى الجحيم »
لسينيورلي Signorelli ، كنت افكر في مدى تمتع اجدادنا بالحياة، ولم كان

لكل نفس بشرية من شأن، بحيث اصطفت ككائنات السماء والنار تقاتل من اجلها. فيسأله من حسن بمعنى الحياة اء. قد يشك المرء في لذة هذا المفهوم بالنسبة الى المؤمن في القرون الوسطى . فكونه موضوع التنافس بين قوى من ذلك الوزن، كل منها صعب المراس الى ذلك الحد على طريقته الخاصة، لم يكن وضعا ساراً للرجل الشهباني العادي، حتى بصرف النظر عن تخوفه الطبيعي من نتيجة ذلك النزاع حول مصيره هو. ولكن مما لا ريب فيه انه كان رأياً من شأنه ان يشجع المرء على شيء من حب الذات العرقي ويبرره . الا ان هذا القول يتصل بالفلسفة الكونية السائدة فقط بمقدار ما كان ينطوي على افتراض ان هذا الكوكب وحده كان يشتمل على فصيلة من المخلوقات الحرة، نصفها مادي ونصفها روحي، هي بمنزلة الحلقة الوسطى في سلسلة الوجود، كانت القوى السماوية والجهنمية تتنافس على احراز ولائها .

فما كان ذا معنى شعري وديني في النظام الكوني القديم لم يتأثر بالنظرية الكوبرنيكية كبير تأثر . فعند كوبرنيكوس ان النظام الشمسي والعالم بأسره لم يكونا ليتغيرا : فعالمه، مع ان الارض لم تعد تتوسطه، كان له مع ذلك محور وكان كروي الشكل ويحيط بجوانبه الفلك الاقصى، المشتمل عليه وعلى كل شيء آخر ^{se ipsam et omnia continens} . فما دام العالم الحسي محدوداً ومموراً على هذا الوجه، وما دام يخضع على الكوكب الذي يقطنه الانسان (مهما كان من موقعه في الفضاء) صفة بيولوجية وخلقية ودينية فريدة، فالخصائص المميزة جالياً وعملياً للنظام الكوني المتوسط لم تكن لتتغير . وكان التغيير الوحيد المماثل الذي ينطوي عليه التخلي عن النظام القائل بتوسط الارض للعالم هو - كما يتبين مما قلناه اعلاه - نقيض ما يميز عادة الى النظام الفلكي الجديد . فقد كان انتزاع الانسان من محور الموجودات رفعاً من شأنه الوضع . وكان ايضاً انكاراً للمفهوم الارسطوطاليسي القائل بان المركز هو موضع وضع بوجه خاص، وانكاراً للتقابل الشامل بين عالم الصيرورة الواقع تحت القمر والسموات

الحالدة التي لا تتغير . ولكن ذلك كان قد تعرّض لهجوم عدة مؤلفين من مؤلفي القرون الوسطى . وقبل كوبرنيكوس بأكثر من قرن مثلاً كان نيقولاوس كوزانوس قد نبذ الافتراض القائل بأن الأرض هي احط جزء من اجزاء العالم . فقد صرّح باننا نجعل ان الموت والفساد مقصوران على هذه الكرة ، وان قسمة السماوات الى قسمين تحتلها اشكال من الاجسام المتباينة كل التباين امر لا مبرر له ^٩ . فهذا المضمون العرضي للنظام الكوبرنيكي لم يكن بدعاً اذن ، مع انه كان ما يزال يبدو للبعض في القرن السادس عشر مستغرباً وثورياً . ولم ينجح اخطر تهديد للنظرة التقليدية عن حجج كوبرنيكوس ، وانما لجم عن اكتشاف تيكو براهي Tycho Brahe سنة ١٥٧٢ لبرج الكرمي الجديد * .

• انه لزاثر جديد غريب

للسماوات التي لا تتغير ، كما كان يرى الناس ،

منذ بدء الخليقة .

ولم تكن النظرية الكوبرنيكية قد احرزت في تلك الحقبة تقدماً يذكر ولم تكن طبعاً قد حظيت بقبول تيكو نفسه ، لذلك لا يمكن ان يسند اليه فضل التخلي عن قسمة العالم في الفضاء الى منطقتين اثنتين مختلفتان كل الاختلاف في خصائصهما ومكانتهما .

ولقد كان من الممكن الذهاب الى ان ترتيب السماوات ترتيباً لا متوسطه

* Nova Cassiopeiae ، برج قريب من القطب الشمالي يقابل دوماً برج الدب الاكبر ، يدعى باسم كاسيوبيا ملكة الحبشة الاسطورية ويعرف ايضاً ببرج الكرمي .

الارض يتلاءم مع اللاهوت المسيحي اكثر من النظام البطليموسي . وهذه الناحية لعبت على الاقل دوراً لا يقل شأناً عن دور الادلة الفلكية المحض في كسب تأييد كبلر Kepler الحامم للنظرية الجديدة ، او بالاحرى تأييده لتعديل هام لها . فمع ان نظرية كوبرنيكوس كانت قد لسبت الحركات التي تفسر « الظواهر » للارض لا لافلاك الشمس والكواكب والنجوم الثوابت ، فهي لم تكن بالطبع نظرية تنص على مركزية الشمس ، اذ كان مركز العالم هو نفسه مركز مدار الارض . ومع ان الشمس كانت اقرب ما يكون الى ذلك الموضع ، فانها لم تحمل فيه ، ولم تكن سطوح مدارات الكواكب لتمر بالشمس* . وكان كوبرنيكوس ، كما اثبت دراير Dreyer ، ما يزال « يشعر بضرورة اسناد مكان فريد خاص الى الارض في نظامه الجديد » . وهكذا « كانت الارض جرماً يكاد يكون بنفس المنزلة من الشأن في كلا النظامين : الجديد والقديم » ، كما يضيف دراير بشيء من التضليل . والحقيقة ان موقعها في النظام القديم ، كما رأينا ، لم يكن مما يتصف بالخطورة . فالنظرية القائلة بتوسط الشمس ، بمعناها الدقيق ، كانت من وضع كبلر لا من وضع كوبرنيكوس . ورغمما عن ارسطوطاليس ، فقد كان يخالج الحميلة شعور بعدم التطابق بين موقع فكرة الله المركزي في ميتافيزيقى القرون الوسطى والموقع الهامشي للفلك المحيط في النظام الكوني في تلك القرون . وقد كانت ميزة النظام الجديد ، في نظر كبلر ، هي حسم هذا التضارب ووضع الجرم الذي يمكن اعتباره على أيسر وجه بمثابة الرمز او المقابل الطبيعي للاله في وسط العالم المحسوس ، او بالمزيد من الدقة ، للاقنوم الاول من الثلاث - اي الكرة التي كانت دون شك « افضل الاكبر جميعاً » ومصدر كل نور ولون وحرارة ، « تلك التي يمكن اعتبارها دون سواها خليفة بالله جل وعلا فيما لو

* اي ان كوبرنيكوس لم يبن حساباته الفلكية على مركز الشمس كعمود لنظام الشمسي بل على مدار الارض حول الشمس . من هنا التفارقت في تصوير الكون عنده وعند كبلر .

طاب له مقام مادي فاختر مكاناً يقيم فيه مع الملائكة الأبرار ،^{١٠} . وليس من الخروج عن الموضوع العام الذي نحن بسبيله ان يقال ان هذه الحجّة اللاهوتية على النظرية القائلة بمر كزية الشمس انما كانت تروق لكبلر على وجه خاص لانه كان لا يعتبر الله هنا ، على غرار ارسطو ، العلة الغائية للحركة والنشاط ، العلة المحتوية لذاتها غير المتحركة ، لدى الموجودات الأخرى ، وانما كانت يتصوره طاقة مولدة جياشة خاصة^{١١} . ويتبين الى اي حد بقي النظام الكوني متوسط الروح حتى عند كبلر من الطريقة التي واصل فيها مقارنته الفلكية اللاهوتية ومن تمكنه ، من خلال النظرية القائلة بمر كزية الشمس نفسها ، ان يجد عللاً جديدة لتصور العالم محدوداً ومستديراً ، كما كان يبدو في نظام بطليموس . فاذا كانت الشمس تحاكي الله الآب ، ففلك النجوم الثابتة ، كما رأى كبلر ، هو النظير الحسي بداهة للابن ، بينما اختص عالم السيارات المتوسط بالروح القدس^{١٢} . ووظيفة الفلك الاقصى هي «عكس نور الشمس وتضخيمه ، على غرار حائط كثيف مضاء» . ويمكن كذلك وصفه «بقشرة الكون او كسائه » *mundi cutis* ، *sive tunica* ، الذي يحفظ الحرارة الداخلية المنبثقة عن الشمس من الثلاثي ، بسبب الاشعاع المتواصل ابدأ . والمقارنة اللاهوتية هنا تبدو متكلفّة بعض الشيء . اما المسافات التي قفصل بين الاجرام السماوية ، فقد زعم كبلر انه اثبت (من خلال الفرضية القائلة بمر كزية الشمس) انها كانت تفصح عن خطة فيها تناسب ، كان الفلكيون السابقون يبحثون عنها دون ان يجدوها . ولما كان مقتنعاً ان الكون يلبي ان يخضع لاعتبارات جمالية ، وكان لديه ، على غرار مفكري القرون الوسطى من الطراز المعروف ، ولع كلاسيكي بالاكوان المختلفة ، فلم يكن يوسع ان يسلم بأن الابعاد الفاصلة بين مدارات السيارات الستة المعروفة آنذاك لم تكن لتخضع لقاعدة دقيقة من قواعد التناسب . وان لم تكن اي اللسب الحسابية البسيطة قابلة للتطبيق ، فقد انتهى آخر الامر ، كما زعم ، الى الاكتشاف الظاهر وهو : « ان الله اذ خلق الكون وبسط السماوات ، فقد كان يتأمل في الاشكال الهندسية المحسة الاصلية ، التي كانت قد اشتهرت منذ ايام

فيثاغورس وافلاطون ، وانه انما حدد عدد السماوات ونسبها ومعدلات حركاتها تبعاً لخواصها ، ١٣ . وهنا ايضاً يلاحظ ان كبلر كان يستند على طريقته الخاصة الى مبدأ العلة الكافية . فقد كان على الخالق ، دون ريب ، عنده ، ان يهتدي بهتدي صيغة غير تحكّية في تعيين هذه المعدلات وفي جعل عدد السيارات ستة ، فتكون الفواصل بينها بالتالي خمساً . فقد كان يستحيل وجود اكثر من خمسة اشكال اصلية مجسّمة . واذا امكن تطبيق هذه الضرورة القائمة في عالم المثل على عدد السماوات ، فقد كان من الممكن اعتبار مخطط الاشياء العام متصفاً بضرب من الطابع العقلي ، بالاضافة الى الترتيب الجمالي . واستطاع كبلر وهو يسمى وراء التثبت من صحة هذه الفرضية الخيالية بالجملة ان يكشف آخر الامر القانون الثالث لحركة السيارات .

كان المذهب الكوبرنيكي ، والحق يقال ، يتطلب من الرجل العادي اعادة نظر عسيرة في بعض المناحي المألوفة عند ذوي الازهان غير المتفتحة - وهي اعادة نظر لم يتمكن حتى الآن ، في تصاوره الذهنية العادية للحركات الجارية في النظام الشمسي ، من تحقيقها كل التحقيق . فالفرضية الجديدة لم تبدُ متنافية مع شهادة الحواس وحسب ، بل كانت تحتوي في الاقل على نفحة من مفهوم السببية البغيض ، اعني المدلول النسبي الصرف لمفهومي المكان والحركة . اما في عرف المثقفين ثقافة فلسفية فلم ينطوّر ذلك على شيء جديد او شاذ جوهرياً . فخداع الحواس كان باباً مبتدلاً من ابواب الوعظ ، وعلم الفلك الحديث انما جاء ببعض الشواهد الجديدة المستحبة على ذلك الموضوع ، لم يتلكأ دعائه في القرن السابع عشر من الاستفادة منها . اما الفكرة العامة لنسبية الحركة الظاهرة بالقياس الى الناظر ، فلا بد انها كانت فكرة مبتذلة عند كل عالم من علماء الفلك ، والمذهب الكوبرنيكي لم ينطوّر على اكثر من ذلك . واي افتراض لمذهب اوسع من نسبية الموقع والحركة - حتى الموقع والحركة الممكن تعيينها - كان يمكن تلافيه ، طالما ظل فلك الكواكب الثابتة غير المتحرك الآن ، يلعب

دور نظام تعليمي مطلق يرجع اليه - وفي عبارة كوبرنيكوس نفسه : « حيز العالم ، الذي تسند اليه حركة كل شيء عداه ، وموقعه ، - universi locus, ad quem motus et positio caeterorum omnium conferatur ^{١٤} .

وقد كانت صدمة النظام الكوبرنيكي الكبرى للمعتقد اللاهوتي لا تمت الى اي تنافر اسامي بينه وبين الاجزاء الفلسفية في الشكل التقليدي للكون ، بل الى تعارضها الظاهر مع بعض تفاصيل تلك المجموعة من القضايا التاريخية الصرف التي كانت المسيحية قد اقمحتها في معتقدها ، الى حد لا تضاهيه اي ديانة اخرى . فقد كان من البديهي مثلاً انه من الصعب ادراج قصة الصعود * في صلب مخطط لعالم كوبرنيكي الشكل . فكان من السهل لخصوم الفرضية الجديدة من الكهنة ان يشيروا الى عدة مواضع من الكتاب المقدس كانت تدل دلالة واضحة على ان مؤلفيه الذين نسب اليهم الالهام والعصمة ، كالوا يفترضون دوران الشمس حول الارض ، وسوى ذلك من قضايا علم الفلك المنبثق عن الحس العام الساذج . ولكن بفضل شيء من الخذلقه والتساهل في التفسير كان يمكن التغلب على هذه المخرجات بشيء من الوجاهة ، كما جرى فيما بعد . وعلى كل حال لم تكن بدعة كوبرنيكوس وحدها هي التي اثارت أعم الصعوبات وابعدها غوراً ، حتى في باب المحتوى التاريخي للعقيدة المسيحية .

اما القضايا الثورية حقاً في باب النظام الكوني التي أحرزت بعض التقدم في القرن السادس عشر وكتب لها ان تصبح مقبولة عامة قبل اواخر القرن السابع عشر ، فقد كانت خماً ، لم تكن اي منها من مستلزمات النظام الفلكي البحت لكوبرنيكوس وكبلر . وفي معرض دراسة تاريخ المفهوم الحديث

* اي صعود المسيح الى السماء ، بحسب التعليم المسيحي .

للعالم ، او بسط موقف اي كاتب بعينه ، من الضروري وضع هذه التميزات بين المشكلات درماً نصب اعيننا . كانت البدع الجنس الجديدة الكبرى هي :

١ - الافتراض ان بعض السيارات في نظامنا الشمسي آهلة بمخلوقات حية حساسة وعاقلة .

٢ - هدم الجدران الخارجية للعالم ، حسباً تصوره مفكرو القرون الوسطى ، سواء اعتبرت بمثابة الفلك البلوري الاقصى او « منطقة » النجوم الثابتة المعينة . ونثر هذه النجوم عبر مسافات شاسعة غير منتظمة .

٣ - اعتبار النجوم الثابتة بمثابة شمس شبيهة بشمسنا ، يحيط بكل منها او ببعضها نظم من السيارات الخاصة بها .

٤ - الزعم بان السيارات في تلك العوالم الاخرى يقطنها سكان عاقلون ايضاً .

٥ - اثبات اللانهاية الفعلية للعالم الطبيعي في المكان ولعدد النظم الشمسية التي يحتويها .

حرمت اولى هذه القضايا - وبالطبع الرابعة اكثر من الاولى - الحياة البشرية والتاريخ الارضي من الامة والخطورة الفريدة التي كان قد اضفاها عليها النظام الفكري في المصور الوسطى ولم تمسها النظرية الكوبرنيكية . فنظرية تعدد العوالم المأهولة كان من شأنها ان تثير صعوبات ، لا حول بعض التفاصيل التاريخية التي يشتمل عليها المعتقد المسيحي وحسب ، بل حول عقائدها الرئيسية ذاتها . فقصة التجسد والفداء المثيرة بكاملها كانت تبدو وكأنها تفترض بوضوح عالماً مأهولاً واحداً . فاذا اقتضى التخلي عن ذلك الافتراض ، فكيف يمكن

تأويل هذه المتقدات، هذا اذا امكن لعمرى الاحتفاظ بها ؟ فهل كان علينا - كما تساءل توماس بين Thomas Paine فيما بعد « ان نفترض ان كل عالم في الخليقة التي لا تحد كان له حواؤه وتفاحته وثمانه وفاديه؟ »^{١٥}. فهل تجسد الاقنوم الثاني من الثالث في كواكب لا حصر لها على التوالي، ام هل كانت كوكبنا هو البقعة الوحيدة من الكون التي كان الفعلة الماقلون بحاجة الى الفداء فيه؟؟ تلبه القوم الى هذه الصعوبات على الاقل في اوائل القرن السابع عشر، ولكن لا يبدو انها اعتبرت ذات خطر عظيم، في نظر لاهوتي ذلك العهد. يشير اليها كامبانلا Campanella في دفاعه عن الجليلي Apologia Pro Galilaco سنة ١٦٢٢، وقد لخص آراءه في هذا الباب ويلكنز Wilkins بالانجليزية سنة ١٦٣٨. اذا كان سكان الكواكب الاخرى بشراً: « فهو يرى انه لا يمكن ان تصيبهم عدوى خطيئة آدم. الا انه ربما كان لهم خطاياهم الخاصة، التي عرّضتهم لنفس البلاء الذي ابتلينا نحن به، فتخلصوا منه على الوجه نفسه، اي عن طريق موت المسيح »^{١٦}.

وبناء على القضيتين الثانية والثالثة، التي كان يعسر على الخيال ان يغالي في تقدير خطورتها الممكنة، لم يبق للعالم الطبيعي مركز قط. فقد جزّيء على الاقل الى عدد كبير من العوالم، المعزول احدها عن الآخر، والمنشورة تبعاً لحطة عقلية لا يمكن تبينها. كذلك لم يعد ذا هيئة، بل اصبح مجموعة لا شكل لها من العوالم المبتوثة بغير انتظام في ارجاء الفضاء التي لا يمكن تخيلها. فاستبدال نظرية توسط الارض للكون بنظرية توسط الشمس كان دون استبدال نظرية توسط الشمس بنظرية عدم التوسط * شأناً بمرحلة. « فالمسألة الاولى التي تسأل في باب الاجرام السماوية »، كما قال بيكون، « هي ما اذا كان ثمة نظام، اعني

* acentric ومعناها انعدام المركز، ويقابلها في النص الاصلي : heliocentric و geocentric، اي توسط الارض وتوسط الشمس للعالم.

هل يؤلف العالم او الكون بأسره كرة واحدة ذات مركز، ام هل نثرت اكر الارض والنجوم دون نسق، فقامت كل منها على دعائمها، دون اي نظام او محور عام،^{١٧}. وعندما افترض بالاضافة الى ذلك ان عدد هذه العوالم وامتدادها لامتناهين، راح العالم يبدو مستعصياً لا على الخيال وحسب، بل على العقل ذاته، لان التناقضات الرياضية التي نجمت عن تطبيق مفهوم اللانهاية العددية او الكمية على الوجود اتخذت الآن طابعاً جديداً من الوجاهة والخطورة .

قلت ان النظامين الكونيين الكوبرنيكي والكبلري لم يتضمننا ضرورة هذه البدع الخمس التي تفوق ما عداها بروزاً واثراً، وان الاولى اخذها بعض فلكيي القرنين السادس عشر والسابع عشر وسوام من الكتاب ممن لم يأخذوا بالثانية ، والعكس بالعكس . ولكن ليس من الصحيح تاريخياً ان التخلي عن النظام القائل بمركزية الارض لم يبد في اعين بعضهم مرجحاً لبعض هذه الفرضيات الا بعد مدى . وهكذا يقول بيكون الذي كان مناهضاً لمذهب كوبرنيكوس، مع انه لم يكن من القاطعين بذلك الرأي : « لو سلنا ان الارض تتحرك لبدا من الانسب ان نفترض انه ليس ثمة نظام قط، بل اكر مبعثرة، عوضاً عن افتراض نظام محوره الشمس »^{١٨} . الا ان ذلك امر يبدو ان يكون يورده شاهداً على « الشناعات الكثيرة الفظيمة التي تلازم عن نظام كوبرنيكوس »، وهو استنتاج، من البين انه متكلف، انتهى اليه احد خصوم تلك النظرية .

صحيح ايضاً ان صورة توسط الشمس لنظامنا (الشمسي) يمكن ان يضي شيئا من الوجاهة على فرضية كواكب مسكونة اخرى في ذلك النظام . فاذ توضع الارض على قدم المساراة مع تلك الاجرام الاخرى من جهة ما ، فهي توحي بان امكان التشابه قد يمتد الى نواح اخرى، مثل وجود الحياة العاقلة . ويمكن ايراد التعليل المؤلف على لسان برتون Burton (١٦٢١) كما يلي :

« فاذا سلمنا بمقدمتهم ان الارض تتحرك، اي اذا كانت الارض تتحرك، فهي كوكب سيار يلقي نوره على سكان القمر وسكان الكواكب الاخرى، كما يلقي القمر والكواكب الاخرى نوره علينا من على سطح الارض . وهي تضيء فعلاً، كما يثبت غاليليو وكبلر وسواهما، واذن يلزم عن ذلك ان سائر الكواكب مأهولة، وكذلك القمر... اقول : عندها تكون الارض وتلك للكواكب (اي المريخ والزهرة وسائر الكواكب) سيّارات على السواء ومأهولة على السواء، تدور حول الشمس، مركز العالم المشترك على السواء . وربما كان ذاك الولدان الاخضران اللذان يتحدث عنهما نوبريجيليس Nubrigensis في زمانه قائلاً انها سقطا من الاعالي، قد جاء من هنالك » ١٩ .

ولكن كانت هذه النتيجة بداهة ضرباً من القياس غير الصارم الذي لا قبل له بمجد ذاته باقناع احد غير ميالٍ للاخذ بتلك النتيجة لاسباب اخرى اوجه . والواقع ان تلك النتيجة كانت قد استنتجت قبل كوبرنيكوس، من غير استنباط النظرية القائلة بتوسط الشمس .

ولم تكن اغنى الابتكارات واغربها مستقلة عن نظرية كوبرنيكوس وحسب ، بل لم يدعم اي منها بيّنة من النوع الذي ندعوه علمياً اليوم ، قبل القرن التاسع عشر ، وما تزال ثلاثة منها على الاقل حتى اليوم غير ثابتة . ولكن الثانية وجزءاً من الثالثة لم تكونا فعلاً واقعتين خارج نطاق الاثبات الفلكي الممكن . الا ان اثباتها لم يكن ممكناً بالاستناد الى اي الاساليب المتعارفة طوال ثلاثة قرون بعد كوبرنيكوس . فهل كانت النجوم الثابتة تؤلف مجموعات تقع على مسافات متساوية تقريباً من الشمس، داخل منطقة محورها ذلك الجرم، ام كانت منشورة على مسافات شاسعة في الفضاء ؟ - هو سؤال لم يكن البت فيه ممكناً قبل قياس بُعد عدد منها عن الارض . ولكن لم يتم قياس زاوية انحراف

لنجم ما * بنجاح قبل سنة ١٨٣٨^{٢٠} ولم تكن اساليب القياس الضوئي لتحديد المسافة قد عرفت . ولقد انطوى التسليم بالنظام القائم على مركزية الشمس فعلا على ان بُعدَ جميع النجوم كان اعظم بدرجات مما كان الفلكيون البطليموسيون انفسهم قد افترضوا . اذ ان التسليم بحركة الارض المدارية كان بمثابة خط الانطلاق الذي كان يبدو اكتشاف مجموعة من النجوم ممكناً بالاستناد عليه . ولما لم يمكن اكتشاف اي منها بواسطة ما كان يعتبر آنذاك اساليب في غاية الدقة ، فقد لزم عن ذلك ان بعد اقرب النجوم ، وبالتالي حجمها ، لا بد ان يكون عظيماً الى حد لا يمكن قياسه . ومن جانب آخر ، قام الفشل المتكرر في اثبات زاوية انحراف نجم ما طوال اكثر من قرن ، حجة وجيهة على نظرية مركزية الشمس نفسها .

فأهم خواص المفهوم الجديد للعالم اذن لم تكن مدينة كثيراً لاي فرضيات جديدة مرتكزة على ذلك الضرب من الاسس التجريبية الذي ندعوه اليوم علمياً . بل كانت عامة مستمدة من مقدمات فلسفية لاهوتية . وكانت بالاختصار مستلزومات واضحة لمبدأ التام ، حين كان يطبق ذلك المبدأ ، لا على المسألة البيولوجية الخاصة بعدد اصناف الموجودات الحية ، بل على المسائل الفلكية الخاصة بحجم الكون المكوّن ومدى انتشار الحياة والاحساس في الفضاء . فقد كان من شأن الله ، كما يبدو ، ان يكون ، بحسب عبارة طيماوس «غيراً»، لو ضنّ ببيعة الوجود الفعلي على اي موجود ممكن منطقياً في اي مكان كان ذلك الوجود فيه ممكناً ، لو لم تكن هنالك على الاقل (فيما لو أضفنا كما كان يقال احياناً على نحو مستحسن وان يكن متناقضاً) علل مرجحة يلزم عنها ان وجوده

* Parallax وهي الزاوية التي تميّن بعد احد النجوم بالقياس الى قطر مدار الارض او

نصله .

لا بد ان يسفر عن مزيد من الاذى لللاحق بالموجودات الاخرى . فالقدرة الخالقة كانت لامتناهية بالافتراض ، فتجليها اذن كان ينبغي ان يكون لامتناهياً . ولم يكن ثمة مبرر قط للقول انه حيث وجدت المادة وجدت الحياة ايضاً . كانت هذه المقدمات ، كما رأينا ، متعارفة طوال العصور الوسطى ، حتى في مؤلفات اللاهوتيين التقليديين الذين لم يشاءوا استخلاص جميع المتضمنات منها .

وكان الزعم بأن لا نهاية العوالم والاكوان المأهولة داخلة في تلك المتضمنات امرأ معروفاً كذلك ، مع انه كان مردوداً عادة عند اهل السنة . ويتناول اغسطينوس في مدينة الله (١٠،٥) الحجة القائلة بأن العالم ينبغي ان يكون لامتناهياً لان قدرة الله المطلقة تستلزم ان لا ينقطع عن الفعل ، ولكنه بالطبع يناقشها . ونظراً للامام الدقيق لدى الفلاسفة المسيحيين في القرون الوسطى بمؤلفات اغسطينوس ، فقد كانت هذه المسألة معروفة عندهم جميعاً ، ولا شك . وباستهلال القرن الخامس عشر يأخذ الجنوح نحو التسليم بها في الظهور . ففي كتاب Or Adonai للفيلسوف اليهودي قرسقاس Crescas (١٤١٠) يرد دحض للعجيج التي يحسب ارسطو انه قد دلسل من خلالها في كتاب السماء على ، انه يستحيل ان يوجد اي عالم آخر ، - اعني ، عدا تلك المجموعة من الافلاك الدائرة حول محور واحد والتي تلتصق الارض اليها . « فكل ما يقال في نقي احتمال وجود عدة عوالم هو باطل وقبض الريح » . وفي التعليق على ذلك في طبعة رائعة لجزء من كتاب قرسقاس ، يلاحظ الاستاذ هـ . أ . ولفسون H. A. Wolfson^{٢١} ان قرسقاس « لا يقول بالضبط ما هو عدد العوالم الممكنة الوجود ، بل يكتفي بالذهاب الى وجود عدد من العوالم . ولكن معرفتنا بأنه يرفض انكار ارسطو لعدد لامتناه من المقادير ودعواه الخاصة بوجود فضاء لامتناه تحولانا الاستنتاج بأن عدد عوالم قرسقاس الكثيرة قد يناهز اللانهاية » . وقد بسط هذه القضية نفسها في غضون القرن ذاته فيما بعد ميتافيزيقي مسيحي عظيم .

كان الكاردينال نيقولاوس كوزانوس - وهو من اعرق المتفلسفة في اواخر العصور الوسطى ، وان لم يكن من اشداهم جلاء ، قد اسند الى العالم الطبيعى الاستعارة المتناقضة ، التي استخدمها اللاهوتيون احياناً للتعبير عن مذهب لا محدودية الله . فالعالم ، كما يقول كوزانوس في كتاب الجهل المتبحر De docta ignorantia (١٤٤٠) ، هو فلك « يطابق محوره محيطه » . او بعبارة اقل تضارباً :

« ليس للعالم محيط ، اذ لو كان له مركز ومحيط لكان وراء العالم مكان ما ووجود ما ، وهما افتراضان بعيدان كل البعد عن الصواب . فما دام اذن يستحيل ان يحيط بالعالم مركز جسماني وتحم جسماني ، فليس باستطاعتنا ادراك العالم الذي مركزه ومحيطه الله . ومع ان هذا العالم لا يمكن ان يكون لامتناهياً ، فلا يمكن تصوّره مع ذلك متناهياً ، اذ ليس ثمة حدود يمكن ان تستوعبه . فالارض التي لا يمكن ان تكون مركزاً (للكون) اذن ، لا يمكن ان تكون غير متحركة ... وكما ان العالم لا مركز له ، فلا فلك النجوم الثابتة ولا اي فلك آخر يمكن ان يكون الدائرة المحيطة به . »

فلاعتقاد بأرض ثابتة مركزية ناجم عن العجز عن قنين نسبية الحركة الظاهرة وحسب :

« فبين ان هذه الارض تتحرك فعلاً ، مع انها لا تبدو متحركة ، لاتنا ندرك الحركة بالنسبة الى نقطة ثابتة ما . فاذا لم يتمكن رجل في زورق يطفو على وجه جدول ان يرى ضفتيه ولم يكن يدري ان الجدول يلساب ، فكيف يستطيع ادراك ان الزورق متحرك ?? وهكذا فسواء أوجد الانسان على الارض او الشمس او اي كوكب آخر ، فلا بد ان يبدو له دوماً ان الموضع الذي يشغله هو المركز الذي لا يتحرك وان جميع الاشياء الاخرى متحركة » ٢٢ .

كان مؤلفو القرن السابع عشر كثيراً ما يستشهدون بهذه الأقوال ، وكانهم استشفوا كلتا هاتين القضيتين التي اخذ بهما مؤلفون لاحقون ، واللتين كان يبدو انها حظيتا بتأييد كاردينال متنبىء . ونحن اذا اعتبرناهما مجرد ذاتها كانتا استشفافاً من هذا النوع . الا ان ذهن كوزانوس لم يكن ليكثرت للسائل الفلكية اكثرائه لضرب من اللاهوت الصوفي . فليست الشمس ، بل الله ، هو ما اراد احلاله محل الارض المركزية . فهو وحده « مركز العالم والافلاك والارض وهو في الوقت نفسه المحيط اللامتناهي لجميع الاشياء » . وانكار مفهوم عالم متناه يحده فلك النجوم الثابتة لا يفضي بكوزانوس الى اثبات لا التباس فيه لعالم طبيعي لامتناه من الشمس والكواكب الاخرى الواقعة خارج تلك الحدود الوهمية ، بل الى القطع بلامعقولية مفهوم عالم طبيعي كمي وضرورة التطرق منه مرة اخرى الى مفهوم الله . ومع ان هذه الفقرات كانت تبسط قضية فلكية جديدة ، كنتيجة عرضية من نوع ما ، فقد كان غرضها الجوهرى التمثيل على دعوى المؤلف الفلسفي المفضل ، وهو التدليل على ذلك الجهل المتبحر *docta ignorantia* ، الذي يقوم على العلم بأننا لا نعلم . واي تناقض كان يبدو ان التفكير يكشف عنه كان يؤيد مذهبه ، اذ كان يقوم شاهداً آخر مستحسباً على وحدة الاضداد . وبغية التمثيل على وحدة الاضداد بالضبط ، عمل كوزانوس على التدليل ، من خلال اي حجة عرضت له ، على ان مفهومي المركز والمحيط ، عندما يسندان الى العالم ، يبيتان دون مدلول واضح وجلي . وهكذا فمع انه يصعب الذهاب مع جوردانو برونو الى ان كوزانوس هتف بهذه القضية « بصوت خافت » - اذ كان جهره بها من الجرأة بمكان - فقد اولت آخر الامر بالكثير من الحيلة وسخرت لدعم قضايا من نوع مختلف عنها كل الاختلاف ، حتى انه لم يكن لها في الظاهر كبير تأثير على التخلي عن المفهوم الارسطوطاليسي والبطليمومي - الذي يستمر كوزانوس فعلاً في مؤلف لاحق على الاخذ به . فالحكمة الالهية ، كما يقول : « وضعت الارض في الوسط وجعلتها ثقيلة ومتحركة قائمة عند مركز العالم »^{٢٣} . الا ان ذلك قد يفترض انه يشير الى عالمنا هذا وحسب .

وأخص من ذلك وأبعد عن الالتباس تأكيد كوزانوس وجود سكان في الكواكب الأخرى . فهو يمثل تمثيلاً حسناً على ما شاهدناه في أحوال أخرى ، أعني نزعة الكتاب المتوسطين الذين أنكروا مبدأ التمام والتعليل الكافي على وجه عام إلى الاستدلال القاطع انطلاقاً من هاتين المقدمتين في أحوال خاصة . فهو يعلن برباطة جأش أن أفعال الله لا علة لها ، إذ لا مبرر لكون الأرض أرضاً أو الإنسان إنساناً ، عدا أن الذي صنعها أراد ذلك^{٢٤} . وبالطبع كان ذلك ينطوي منطقياً على استحالة المعرفة المجردة * بما يوجد . ومع ذلك يدلل كوزانوس بثقة على أنه من غير المعقول أن « يكون ذلك القدر من الأبعاد السماوية ومن النجوم خالياً » ، كما كان يفترض الرأي الشائع . فمن حيث الشمس والقمر وسائر المناطق الكوكبية أيضاً :

« نحتمن أنه ليس منها منطقة خالية من السكان ، بل إن ثمة عوالم جزئية خاصة يتركب منها هذا الكون تعادل ما فيه من النجوم التي لا حصر لها ، إلا في عرف ذلك الذي خلق سائر الأشياء واحصاها عدداً »^{٢٥} .

وتلزم هذه النتيجة نفسها عن الافتراض القائل بأن جميع المراتب في سلم الوجود إنما توجد في مكان ما ، « فما دامت هناك طبائع متفاوتة في درجة سموها (كما يقول) تنبثق عن الله فثمة سكان في كل منطقة « من السموات » . ولعل الأرض أهلة بموجودات أخس من التي تقطن الكواكب الأخرى ، مع أنه لا يبدو أن شيئاً أشرف وأكمل من الطبيعة العقلية الموجودة على الأرض ومنطقتها يمكن أن يوجد . « فسكان الكواكب الأخرى هم من ذلك المجلس نفسه إذن ، حتى ولو كانوا من نوع آخر » . وفيما خلا ذلك ، « فنحن لا ندرى من أمرهم

* a priori ، أي مستقلة عن المشاهدة .

شيئا ، مع ان كوزانوس يورد بعض التخمينات المتعلقة بخواصها والمستمدة من خواص الكواكب التي تقطنها .

كانت الاسس المنطقية للمذهب الفلكي الجديد اذن من بين العناصر الكثيرة التي يتركب منها المفهوم الحديث للعالم والتي كانت جرائمها منبثقة في التفكير المتوسط ، وكانت قد اخذت تظهر عليها في اواخر العصور الوسطى علامات الرسوب . ومنذ اوائل القرن السادس كانت نظريات تعدد النظم الشمسية والكواكب المأهولة ولانهاية النجوم العددية ومدى الكون اللامتناهي في الفضاء من الموضوعات المطروقة في الاحاديث العامة . وهكذا يذكر بالينجينوس Palingenius ، قبل ظهور كتاب حركات الافلاك De revolutionibus orbium بعشر سنوات او ينيف ، في قصيدة راجت رواجاً عظيماً وجرى تداولها في عدد من المدارس ككتاب مدرسي :

« يستحيل على احد التسليم بان النجوم مقصورة

على الافلاك العشرة » .

وهو يدلل على انه ينبغي ان يوجد مخلوقات في المناطق السماوية الاخرى تفوق الانسان منزلة بدرجات لا حصر لها ، ما دام من غير المعقول ان تكون « قدرة الله اللامتناهية » قد استنفدت لدى خلق كائن بهذه الخسة وهذه التبعاسة . « أفليس من التجديف » كما يتساءل الشاعر ، « ان نقول ان السماوات فلاة لا سكان فيها قط وان الله يهيمن علينا وعلى الوحوش فقط :

مثل تلك الحيوانات للقليلة الشقية

المضحكة ؟ »

« وبقينا كان للمبدع القادر على كل شيء العلم والقدرة والارادة الكافية لخلق اشياء افضل منا... وكلما زاد عدد الاشياء التي يخلقها وسما قدرها، سطح سناء جمال العالم وقدرة الاله »^{٢٦} . اما من حيث اللانهاية العددية الحرفية للنجوم فان بالينجينيوس يلجأ الى الذريعة التي كانت قد اصبحت شائعة منذ افلوطين، في باب عدد المراتب في سلم الوجود :

« ان عددها عظيم، بمقدار ما يمكن ادراك ذلك »^{٢٧} .

والحجة يحملتها هنا انما هي استدلال مرة ثانية، بناء على اللانهاية المزعومة التي تتصف بها قدرة السبب الاول الخلاقة، على استحالة احصاء المسببات الفعلية ضرورة. وفي اواخر القرن نفسه، كما اثبت اكتشاف طريف حديث، شفع الفلكي الانجليزي توماس ديفس Thomas Digges ، شرحه لكوبرنيكوس (وهو في معظمه ترجمة بتصرف) بتأكيد للانهاية فلك النجوم الثابتة «الذي تربته اضواء لا حصر لها ويتسامى في الارتفاع الفلكي الى ما لا نهاية»^{٢٨} . ولا يحاول ديفس استنباط هذه النتيجة عمداً من الشكل الكوبرنيكي للنظام الشمسي، والتعليل الوحيد الذي يورده هو ان ذلك وجه مناسب لتصور «البلاط الفخم للاله العظيم، الذي يمكننا من خلال مصنوعاته المرئية الى حد ما ان نتصور مصنوعاته غير المرئية التي لا يحيط بها ادراك، والذي لا يليق بقدرته ومجده اللامتناهين الا مثل هذا المكان اللامتناهي الذي يفوق جميع الامكنة في الكمية وفي الكيفية معا»^{٢٩} .

ومع ان مقومات النظام الكوني الجديد تجلت اذن من قبل في اشكال مختلفة، فينبغي اعتبار جوردانو برونو الممثل الرئيسي لمذهب العالم الذي لا مركز له والمتناهي والمأهول الى حد لامتناه . فهو لم يركز به في انحاء اوروبا الغربية بحماس المبشرين وحسب، بل كان اول من جاء ببيان كامل عن الاسس التي كان ينبغي بناء عليها ان تظفر برضى الجمهور العام . ومع انه قد يكون استمد

عنايته بهذه المسألة من ابتكار كوبرنيكوس، الذي لا يكلّ قط عن الاشارة بعظمته، فمن الراهن انه لم ينسّق الى معتقداته المميّنة عن طريق التأمل في متضمنات النظرية الكوبرنيكية او الملاحظات الفلكية . كانت تلك المعتقدات بالدرجة الاولى، وبالجملة تقريباً، استنتاجاً في نظره من مبدأ التمام او من الافتراض الذي كان يقوم عليه ذلك المبدأ، اعني مبدأ التعليل الكافي . فقد كانت طيباوس وافلوطين (امير الفلاسفة عنده) والفلاسفة المدرسيون، لا كتاب حركات الافلاك*، المصادر الرئيسية لنظريته . ويمكن اعتباره مكملاً لفلسفة ابيلارد Abelard ومطبّقاً للاستدلالات نفسها على حقل علم الفلك . ومقدماته في الاساس نفس المقدمات التي بنى عليها دانتي حجته على لانهائية المراتب السماوية وتحقيق جميع امكانيات الوجود تقريباً، ولكنها قد طبّقت الآن على مسألة عدد النظم الكوكبية الممكنة التي يتحتم الافتراض بان القدرة الازلية قد اسبغت عليها الوجود الفعلي . وقصارى القول ان برونو، ان هو، في باب خواص تعليمه تلك التي يبدو فيها بالضبط اكثر ما يبدو رائداً وداعية من دعاة المفهوم الحديث للكون، الا مكتمل الى ابعد حد لنزعة معينة من نزعات الميتافيزيقى الافلاطوني ولاهوت العصور الوسطى . كان من المعروف، والحق يقال، ان لانهائية العوالم احدى القضايا التي اخذ بها ديمقريطيس والابيقوريون، الا ان ذلك كان من شأنه ان يشنّع على هذه النظرية عوضاً عن ان يروّج لها . ولقد كان امكان استنباطها من مقدمات اصوب من المقدمات الديمقراطية هو الذي كفل لها الغلبة في القرن السابع عشر .

لعل الطابع الجوهرى لحجة برونو يتجلى على ابلغ وجهه واوجزه في فقرة منشورة ترد في كتاب غير المحدود De Immenso الذي ألفه حوالي سنة ١٥٨٦ .

* De revolutionibus orbium ، وهو مؤلف كوبرنيكوس الفلكي .

فهو يزعم هنا ان لانهاية العوالم الفلكية في الفضاء تلزم مباشرة وبداهة عن مبادئ عامة او مقدمات يسلم بها كل انسان . اذ من الثابت قطعاً ان «الذات الالهية لامتناهية» وان مدى قدرتها يحاكي مدى وجودها وان مدى فعلها بدوره يحاكي مدى قدرتها، وان قدرة لامتناهية، على غرار القدرة التي يتصف بها دون مرآة مصدر العالم، يستحيل ان توجد ما لم تكن لامتناهية الامكان . كذلك لا مرآة في ان الكائن المطلق بسيط كل البساطة وان « الوجود والقدرة والعقل والارادة ... فيه شيء واحد بعينه » . فالممكن والفعل، وهما شيء واحد بالنسبة الى الله، ينبغي ان يكونا بالاختصار متكافئين في العالم الزماني . وهكذا فينبغي ان توجد لانهاية من الموجودات والعوالم في جميع اشكالها الممكنة . « فنحن نهين العلة اللامتناهية عندما نقول انها قد تكون علة لمعلول متناه . فبالنسبة الى معلول لامتناه يستحيل ان يكون لها اسم العلة الفاعلة او علاقتها » . وأخص من ذلك يستحيل ان تكون كمية المادة متناهية وان لا يوجد خارج تخوم السماوات المعروفة شيء عدا الفضاء الخالي ، اي ثغرة فاغرة فاهما من امكان الوجود الذي لم يتحقق . وان بين العوالم التي لا تحصى والتي تبرهن وجودها على ذلك الوجه ما ينبغي ان يكون ، كما يردف برونو في موضع آخر ، أروع حتى من عالمنا هذا ، وسكانه افضل من المجلس الارضي^{٣٠} .

وفي فقرة اخرى يورد فيها المؤلف الحجة نفسها على شكل أبسط تلبين مظانتها بوضوح اشد ، بفضل ترديد برونو للعبارات والاستعارات المبتدلة، التي شاهدها عند كتاب سابقين :

« لماذا نتصور القدرة الالهية عاطلة عن العمل وكيف يمكننا ذلك ?? بل كيف لنا ان نقول ان الجود الالهي، القادر على التجلي في عدد لامتناه من الاشياء وعلى الفيضان دون حد يتصف بالبخل ? ... ولم يبق ذلك المركز الالهي القادر على الترامي (اذا صح التمييز) في فلك لا نهاية له عقيباً ، كما لو كان غيوراً ?

ولم تغلب الطاقة اللامتناهية على امرها ويُغررُ بإمكانية وجود عوالم لامتناهية ويتشوه كمال الصورة الالهية - ، تلك الصورة التي ينبغي على العكس ان تنعكس في مرآة تعادها في مداها الذي لا يحد؟ ... ولم تثبت ما هو حافل بالتناقضات ويقضي كثيراً من مبادئ الفلسفة، دون ان يبحث على الدين او الايمان او الاخلاق او القانون؟ ا، ٣٦ .

وفي موضع آخر يرسي المؤلف بصورة مباشرة وبصراحة اكثر هذا الدليل على قاعدة مبدأ التعليل الكافي . فاذا كانتمة، كما ينبغي لنا ان نفترض، مبرر لامتلاء المكان الذي يشغله كوكبنا ، فثمة مبرر اعظم لامتلاء جميع الامكنة الاخرى الصالحة كذلك لان تملأ . وليس في طبيعة الفضاء ما يحدد عدد مثل تلك الامكنة . وعلى العموم، « بمقدار ما يوجد مبرر لوجود خير متناه او كمال محدود ما، يوجد مبرر اعظم لوجود خير لامتناه . فبينما يوجد الخير المتناهي لان وجوده حسن ومعقول، يوجد الخير اللامتناهي بالضرورة المطلقة . صحيح ان مفهوم الخير اللامتناهي يمكن اسناده بدقة الى كمال لاجسماني وحسب، ولكن « ما الذي يمنع اللانهاية الكامنة في المبدأ الاول البسيط وغير المنقسم اطلاقاً ان يتجلى في نظيره اللامتناهي واللامحدود ذلك، القادر على احتواء عوالم لا حصر لها . وما ذلك لان للامتداد المكاني وحده او المقدار الطبيعي وحده، كما يضيف برولر، كرامة ذاتية تجعله قادراً بذاته على ان يكون تمييزاً عن كمال السبب الاول، بل بحكم ضرورة تحقق سلم الوجود بكامله يتحتم وجود عدد متناه من العوالم ليفسح المجال لتفتق المكنات الكامل على هذا الوجه . « فامتياز الطبائع والاصناف الجسمانية » لا يمكن ان يتجلى تجلياً كافياً على غير هذا الوجه . « وانه لافضل جداً ان يعبر الامتياز اللامتناهي عن نفسه في افراد لا تحصى من ان يعبر عنها في عدد متناه منها . . . وبحكم مراتب الكمال التي لا حصر لها والتي ينبغي للامتياز الالهي اللاجسماني ان يتجلى من خلالها في شكل جسماني، يقتضي

وجود افراد لا تحصى تحكي تلك الكائنات الحية العظمى، التي تدخل امنا
الالهية الارض في عدادها، ٣٢ .

. ما هنا نصادف ثانية الدليل المألوف على النزعة التفاضلية . « الكامل هو ما
يتألف من عدة اجزاء، مرتبة ترتيباً ثابتاً واحداً مقرون الى الآخر باحكام .
لذلك » لا يجوز التنديد بالبنيان الضخم الذي شاده المهندس العظيم، لان في
الطبيعة بعض الاشياء التي ليست من جنس الافضل او لان المسوخ قد توجد في
اكثر من فصيلة واحدة . اذ ان من شأن ما كان صغيراً او قافياً او حقيراً ان
يكمل جمال الكل، ٣٣ .

ويقول المؤلف بوضوح بالمستلزمات الجبرية لكل ذلك ويستنتجها على الوجه
نفسه الذي كان ابيلاارد قد استنتجها عليه قبل ذلك بنحو اربعة قرون . فلما
كان الله لا يتغير وكانت القوة والفعل فيه شيئاً واحداً : « فليس في افعاله
جواز . بل يلزم المعلول المميّن الراهن عن العلة المميّنة بحسب سنة لا تتبدل .
فهو لا يستطيع اذن ان يكون بخلاف ما هو او يكون له امكانية غير التي له، او
يريد غير ما يريد بالفعل، او يفعل شيئاً ما قط غير الذي يفعله . لان التمييز بين ما
هو بالقوة وما هو بالفعل يصدق على الموجودات الخاضعة للتغير وحسب » ٣٤ .

لا تعيننا هنا الجوانب الاخرى من فلسفة برونو، ولكن يحذر بنا ان ندفع
التباساً ممكناً، فننبّه على ان ما يتجلى في مذهبه ليس تلك النزعة الخاصة بفكر
القرون الوسيطة والمتصلة بمبدأي التمام والتعليل الكافي او بفكرة الجود الالهي
وحسب . فبينما يتوفر على هذا العنصر من المركب التقليدي هذا التوفر المرسل
والمتماسك منطقياً، فهو يحتفظ ببعض العناصر الاخرى التي لا تنسجم معه كل
الانسجام ويؤكد عليها . وهكذا فالمطلق عند برونو مثلاً، على الرغم من انه
يفيض بالوجود اصلاً ويتجلى في هذا الدفع الزاخر من المخلوقات، من ناحية، فهو

من ناحية اخرى متعال ومكتف بذاته وغير منقسم وغير خاضع للزمان، لا يوصف ولا يدرك، جميع صفاته سلبية جملة، بالنسبة الى سائر صفات العالم التي نلم بها، بله متناقضة، بالنسبة الى مداركنا . فطبيعة مفهوم المصور الوسطى العام لله، وهو المفهوم المتناقض ضمناً الذي لمجده عند كاتب مثل توما الاكوييني، وان كان مكتنفاً بالعموض منقوضاً عن قصد، فانما يبرزها برونو بجيلاء. ونظراً لزاجه الخاص، فهو يرى انه كلما ازداد التناقض امتاز المعتقد .

« فالكائن الواحد الكامل الافضل... لا يحتوي على ذاته، لانه ليس اعظم من ذاته . فذاته لا تحتويه لانه ليس اقل من ذاته... فهو لفظ على وجه ليس هو لفظاً معه، وصورة على وجه ليس هو صورة معه، ومادة على وجه ليس هو مادة معه... وفي ديومته اللامتناهية لا تختلف الساعة عن اليوم او اليوم عن السنة او السنة عن القرن او القرن عن اللحظة... وانت لا تستطيع الدنو من التشبه بالامتناهي بحكم كونك انساناً اكثر من كونك غلة، ولا بحكم كونك نجمة اكثر من كونك انساناً... فبالنسبة الى اللامتناهي لا تبين في هذه التميزات . وما اقوله عن هذه ففرضي اطلاقه على جميع التميزات الاخرى التي توجد بواسطتها الاشياء، كموجودات خاصة... ولما كان المركز لا يختلف في العالم عن المحيط، فبوسعنا الذهاب بثقة الى ان العالم كله مركز او ان مركز العالم في كل مكان والمحيط في لامكان، من حيث يختلف عن المركز، او على العكس ان المحيط في كل مكان والمركز في لامكان » ٣٥ .

وقصارى القول، كان لبرونو ايضاً، على غرار افلوطين والمدرسين، الهان على الاقل، لم يكن لاي عقل قبيل بالتوفيق بين خواصهما ووظائفهما . وفي بعض الاحيان، عندما يصبح ضغط هذه التناقضات فوق طاقة برونو، يكاد يذعن لتجربة اللاكونية، التي لم تكن، كما لاحظنا، بعيدة كل البعد عن مذهب اي فيلسوف ينتمي الى التراث الافلاطوني . « فكل شيء مرده التنوع او يقوم

على الكون والفساد والتحوّل والتغيّر فهو ليس وجوداً، وليس الموجود، بل هو شرط وظرف من ظروف الوجود الواحد، الخ... وكل ما يدخل الكثرة على الأشياء ليس الشيء بذاته، بل المظهر الذي يتمثل فيه للحس وحسب... وكل ما مرده الى الاختلاف والعدد فهو عرض محض وشكل محض ومظهر محض،^{٣٦}. وكل ذلك بالطبع يتنافى كل التنافي مع ذلك الجانب من مذهب برونو الذي توفرنا عليه هنا، اعني القول بان في الجوهر المطلق ضرورة حقيقية قاضية بالوجود الحقيقي لجميع الممكنات الى ابعد حد ممكن من التنوع. كذلك في فلسفة برونو الاخلاقية، كما تتجلى مثلاً في «المتيمين» Eroiçi furori، يبقى الكثير من النزعة الاخروية والمناهضة للطبيعة. فهو يمثل، بالاختصار، جميع وجوه المفترضات المركبة تقريباً والسائدة في الفلسفة الوسطى. ولكنه يجعل معنى كل من هذه المفترضات، وتضارب ذلك المركب بكامله ايضاً، اوضح بمراحل مما سبق، بالتوفر على شرح كل منها بمنطقه الجريء الصارم ضمن اطاره الخاص، دون احتفال بانعدام الانسجام بينها وبين ما عداها. اما النتيجة فقد كانت، اذا استثنينا اشياء اخرى، برهاناً مزعوماً مبنياً على مقدمات تقليدية محض عليها طابع القرون الوسطى على قضية كان من شأنها تقويض صورة العالم الطبيعي كما كان يراها مفكرو القرون الوسطى، وفي غمرة ذلك، تقويض الكثير بما كان مقترناً بها اقتراناً وثيقاً.

انكر علماء الفلك الثلاثة العظام من ابناء جيل برونو والجيل اللاحق - اعني تيكو براهي وكبلر وغاليليو، ظاهراً على الاقل، كلامه لانهاية العوالم وتمدها. ولكنهم اخذوا جميعاً الى حد ما بأولى القضايا الخمس، اعني، قضية تعدد الكواكب المسكونة في نظامنا الشمسي^{٣٧}. ومن الثابت الى حد ما ان غاليليو كان يميل في معتقده الفعلي الى المذهب البرونوي. فهو يقول بشيء من التأكيد في المحاوراة الخاصة بالنظامين الرئيسيين للعالم، «انه لم يثبت احد قط ان العالم متناه وذو شكل معين»^{٣٨}. ومع ذلك فالناطق بلسانه في تلك

المهاورة يسلم شكلياً محدثه الارسطوطاليسي ان العالم بالفعل « متناه وكروي الشكل ، فهو اذن ذو محور ،^{٣٩} . ولكن عندما تثار مسألة ما اذا كان سكان القمر ، على افتراض وجود هؤلاء السكان على سطح القمر ، يشبهون سكان الارض او يختلفون عنهم كل الاختلاف ، يكشف غاليليو بوضوح عن تأثير مبدأ التمام على ذهنه . فهو يلجأ الى انه ليس لدينا « مشاهدات راهنة » للبت في هذه المسألة ، وعالم الفلك ، كعالم فلك ، لا يستطيع ان يقرر وجود شيء ما لانسه يمكن منطقياً وحسب . ولكن غاليليو يردف انه لو سئل : « ما الذي ينبئ به حدسه الاولي وعقله الطبيعي المحض ، في باب تولد اشياء على سطح القمر شبيهة بتلك التي نلم بها هنا او مختلفة عنها ؟ » فهو مضطر الى الاجابة : « بانها مختلفة كل الاختلاف ولا يمكننا تخيلها قط » لان ذلك يبدو له مما « يقتضيه ثراء الطبيعة وقدره خالقها وحاكمها »^{٤٠} . فتلكو غاليليو اذن عن الاخذ بالقضايا الكبرى التي كان برونو قد استنتجها من المقدمات نفسها جهراً لم يكن ناجماً عن انكاره مبدئياً لجميع النتائج المبينة على اعتبارات من هذا النوع .

ولكن تجدر الملاحظة ان عين هذه البدع الأبعد غوراً في باب الفكر الكونية كانت تصلح لتأييد بعض التيارات الخاصة في الديانة التقليدية . مثال ذلك ان احد الموضوعات الرئيسية التي كان يطرقها الواعظ المسيحي كانت دوماً فضيلة التواضع . فالكبرياء ، الخطيئة الاصلية والمصدر الاول لبلايانا ، كانت دوماً موضع تنديد . فقد كان باستطاعة كاتب في العصور الوسطى او الحديثة ، وهو يتطرق الى هذا الموضوع ان يستخدم ظاهرة كونية مزعومة (كما رأينا من امر موتاني) للتدليل على درسه الخلقى : اي موقع الانسان الذي يكاد ان يكون مركزياً ، فكاد اذن ان يكون أحط موقع في الخليقة كلها . وكما لاحظنا اعلاه ، جاءت النظرية الفلكية الجديدة تقوض اسس هذا المبرر الفلكي للتواضع . ولكن قامت نظرية اتساع العالم الذي لا يحد ، اكثر حتى من نظرية لاتناهيه ، مقام ذلك . فاذا لم يعد موقع الانسان في الكون منحطاً بصورة خاصة ، فضالته

اصبحت على كل حال اشد جلاء . فحمل الانسان اذن على الاحساس بخسة شأنه التي لا توصف ، وقد بات يعتبر جزءاً من الطبيعة وحسب ، لا بد ان يعدّه اعداداً حسناً للتواضع بين يدي إلهه . وكما سنرى بعد قليل ، ساهمت مزونة اشد القضايا الجديدة نظرياً في باب الفلسفة الكونية هذه مساهمة كبرى في التمهيد لتقبلها في اوساط تقليدية الى حد ما في القرن السابع عشر تقبلاً أسرع مما كان يتوقع لها . ولم يتلكأ اولئك الذين اخذوا بها ولا شك لاسباب اخرى عن التنويه بقيمتها في معرض الوعظ الديني .

وبعد العقد الخامس من القرن السابع عشر فازت اقوال كوبرنيكوس وبرونو ايضاً بتأييد ابعد فلاسفة العصر اثرأ . فقد حرص ديكارت الذي لم يكن له ولم خاص بالاستشهاد ، والحكم على غاليليو مائل امام عينيه ، كما اراد الدفاع عن النظام الكوبرنيكي ان يشير اليه كأسطورة او فرضية محضة ، قد تتفق فعلاً مع الظواهر المعروفة اكثر من اي فرضية اخرى ، ولكن التسليم بها لم يكن ضرورياً من جراء ذلك . ولكن لم يكن بوسع اي قارىء ان يرتاب في النتيجة المنطقية لحجج ذلك الفيلسوف او في حقيقة مذهبه^{٤١} . الا ان ديكارت لم يُبدِ حتى هذا التحفظ في باب كان من شأنه ان يبدو اعظم هرطقة ولكن اخذ به كما حرص على التنويه ، « كاردينال كوزا وعدد من العلماء الآخرين ، دون ان تقرّهم الكنيسة على ذلك قط »^{٤٢} - اعني انكار الفلك المحيط واثبات لاتناهي العوالم المأهولة . اما القول بأن النجوم الثابتة تبعد عن الشمس مسافات متفاوتة وان المسافة بين اقربها منا وبين زحل اعظم بمراحل من قطر مدار الارض ، فديكارت يورد عليه حججاً فلكية في الظاهر ، ولكن هذه الحجج نفسها كان يؤيدها في ذهنه بدهامة انسجامها مع مبدأ التمام . وعلى تلك المقدمة اصلاً بنى تأكيده الآخر بوجود نجوم ونظم اخرى غير مرئية . فاعتقاد ذلك أنسب من الزعم ان قوة الخالق ناقصة بحيث لا توجد مثل تلك النجوم^{٤٣} . وقصارى القول ان الافتراض الذي ينبغي ان نبني عليه استدلالنا، حيث لا بينة

اخرى لدينا، هو ان ما يمكن وجوده، بمقدار ما نستطيع اثباته، موجود فعلاً .
فحدوث عدد لامتناه من العوالم مقدور للخالق، والمبدأ الذي ينبغي ان نعتمده
دوماً في هذا المقام هو ان الامكان قد تحقق .

« ينبغي ان نضع نصب اعيننا دوماً لاتناهي قدرة الله وجوده ، ولا نتهيب
من الوقوع في الخطأ اذا تخيلنا ان مصنوعاته في غاية العظم والجمال والكمال . بل
على المكس ، ينبغي الاحتراس ، حين نفترض حدوداً لا معرفة يقينية لنا بها
(لمصنوعات الله) ، من ركوب مركب التقصير في تقديرنا لعظمة الخالق
وقدرته ، »^{٤٤} .

ومن هذه النظريات الخاصة بالفلسفة الكونية الجديدة استخلص ديكارت
دروساً خلقية ودينية من نوع ارشادي بين ، لم يكن مع ذلك جديداً قط . فقد
زوّدت هذه النظريات ، كما زوّدت النظرية القديمة مونتاني ، بالمبررات العقلية
لانكار النظرة الغائية المرتكزة على الانسان ، والتي داعب بها عدد من اللاهوتيين
بسذاجة كبرياء الانسان . « فليس من المحتمل قط ان تكون جميع الاشياء قد
صنعت من اجلنا ، بحيث لم يكن لله غرض آخر في صنعها ... فلا سبيل الى
الشك في ان عدداً لامتناهياً من الاشياء التي توجد في العالم اليوم او وجدت من
قبل ، ولكنها لم تعد موجودة اليوم ، لم يبصرها انسان ولم ينتفع بها احد
قط »^{٤٥} . وعندما ندّد مونتاني بالكبرياء لم يكن ذلك لاسباب اخروية قط . لكنه
لما كان يعرض اعراضاً طبيعياً شديداً عن كل ما ينطوي على تصنع وتظاهر
وتكلف . وكان يحس احساساً مرهفاً بمهزلة الوجود الانساني ، فقد طاب له ان
يسخر من كبرياء الانسان ويحلّه محلّه غير الممتاز ، وان كان المهل المناسب
البيهج ، فيما لو وطّد نفسه على احتلاله ، وسط عالم الطبيعة . الا ان ديكارت
يتدرّع بمفاهيمه الفلكية كرادع لنا عن اجلال ذواتنا بروح مختلفة جداً . وهو
يقوم شاهداً على التعاذب الكامن الذي سبقت الاشارة اليه بين المفاهيم الكونية

الجديدة ، لا سيما في شكلها المتطرف او البرونوي ، وبين ما كان في نهاية الامر العامل الرئيسي في المزاج الديني التقليدي ، اعني اخرويته . وفي رسالة الى الاميرة اليبصبات سنة ١٦٤٥ يورد اربعة مبادئ ، للدراك ينبغي ان تثير سبيلنا في ادارة شؤوننا ، الثالث منها هو ان الكون لامتناه . والتأمل في ذلك يعلمنا التواضع ويميتنا « على فطم عواطفنا عن اشياء هذا العالم » . « فاذا تصور المرء انه لا يوجد وراء السموات الا ابعاد خالية وان جميع السموات قد صنعت من اجل الارض فقط ، والارض من اجل منفعة الانسان ، فلا بد ان ينتهي الى الزعم ان هذه الارض هي مقامنا الرئيسي ، وان هذه الحياة هي افضل حياة يمكننا الفوز بها ، و عوضاً عن الاقرار بالكمالات التي تتصف بها فعلاً ، يسند الى المخلوقات الاخرى وجوهاً من النقص لا تتصف بها ، كما يقيم نفسه فوقها مقاماً ، ٤٦ .

من الارجح ان الانتشار السريع الذي قبض لنظريتي تعدد العوالم ولاتناهيها في النصف الثاني من القرن السابع عشر نجم خاصة عن رواج الفلسفة الديكارتية ، وليس عن التأثير المباشر لمؤلفات برونو . اما المدى الذي كان بوسع حتى المتبحرين من الكتاب ان يتناسوا معه رواد النظرية الكونية الجديدة ويسندوا الى ديكارت الفضل برمته في ذلك الباب ، فيلبيتن من خطبة أديسون Addison اللاتينية حول النظام الفلكي الجديد والتي ألقاها في اكسفورد سنة ١٦٩٣ . كان ديكارت ، كما يقول اديسون ، ذلك « الذي حطّم تلك الاكر الزجاجية التي أثبتتها اهواء القدماء في العلاء ، وأبى ان يحشر ضمن اطار عالم ارسطوطاليسي وبين جدران من بلّور » ٤٧ .

كان هنري مور Henry More فترة من الزمن اشد دعاء لاتناهي العوالم تحمّساً . وكان تبنيه لتلك النظرية يستند في الظاهر على سيرة ديكارت الجديدة ، مع ان مور ، المتضلع من افلوطين والفلاسفة المدرسين ، لم يكن بحاجة الى اي

مصدر آخر عدا هؤلاء ، ليقوم مقام الاسس التي بنى دليده عليها . والبساطة
والصراحة التي كان يمكن استنباط المفهوم الجديد للعالم الطبيعي بها من مقدمات
« متوسطة » * معروفة وتقليدية تبيّنان من الصورة الشعرية التي صورها مور
بنفس الوضوح الذي تبيّنان به من استدالات برونو :

« اذا كان الله قادراً على كل شيء

وكان هذا الاله القدير في كل مكان ،

فحيث يوجد يستطيع بيسر ان يفجّر

قوته الهائلة عبر المدى الفسيح ...

ما لم نعد الى الحد من القدرة الكاملة

ونذهب الى ان الفضاء الخالي يحول دون فعله ...

فوجب اذن ان يكون قد رش الله هذا الطل الاثيري النفيس ،

بمقدار ما نفقه ، في كل مكان

ونثره في جميع المحاء ذلك الخلاء الفارغ ،

وملاً به تلك الفلاة السحيقة المطشى ،

اذ ان جوده الفيّاض كان يتفجر

* منسوبة إلى للفرون المتوسطة .

في كل مكان . وهو ما دبره توأ
في شتى العوالم اللامتناهية ، كما اوحى له قدرته العظمى
وكان بوسع المخلوقات تقبّله .
اذ ان المادة اللامتناهية لا بد ان يلبثق عنها عوالم لامتناهية .
ومحور كل من هذه العوالم شمس
ذات اشعة ساطعة وحرارة دافئة لطيفة ،
حول هامتها المشتعلة تدور الكواكب السيارة ،
على غرار الجبابب الدائرة حول ضوء شمعة .
وهذه بأمرها عالم واحد في عرفي .
وحتى لو كانت تلك العوالم لامتناهية ،
فذلك الخير الذي لا ينفد ، وهو الله ،
هو تعليل كاف عندي .
اذ الله في عرفي خير محض ، ٤٨ .

يكرر غلانفيل Gianvill تلميذ مور هذه الحجة نثراً ، (ولعل ذلك اداة
أقل ملاءمة) . فيردها الى عبارة واحدة : « ان القول بأن الجودة لامتناهية ،

حيث يكون ما تفعله او ترمي الى فعله متناهيًا ، هو تناقض محض . ولكن يمكن تبرير النتيجة نفسها على اسس اخرى .

« اجل ان الكتاب المقدس يقرر ما هو كنه حقيقي ، وهو ان الله خلق جميع الاشياء على افضل ما يكون . . . ولقد كان اروع واجل وابدع لو جعل الله الكون مساوياً له في اتساعه الذي لا يحد ، ولو ابداع آثاراً من آثار قدرته وعظمته حيث يوجد هو ، اعني في مكان لامتناه وطوال زمن لامتناه ، عوضاً عن ان يقصر قدرته الكلية على العمل في رقعة صغيرة من مدى لامتناه خال ولا يشرع بالفعل الا قبل ايام معدودات . وهكذا فالقول بتأخر العالم وبتناهيته يتناقبان كما يبدو مع منطوق الحقيقة الذي لا مراء فيه ، »^{٤٩} .

ونجد عند باسكال Pascal تأليفاً غريباً بين الامتناع عن التسليم بالفرضية الكوبرنيكية واثبات لا التباس فيه للفرضية البرونوية . فامام الترتيب البطليموسي والكوبرنيكي والتيكوي للنظام الشمسي لم يجد باسكال سبيلاً الى الاختيار . فالثلاثة معاً تتفق مع الطواهر المشاهدة التي قصد بها تفسيرها . « فنذا الذي يستطيع اذن ، دون التردّي في الخطأ ، تأييد احدي هذه النظريات دون الاخرى؟ »^{٥٠} . ومع ذلك فما من احد استعوذت عليه فكرة مقدار العالم اللامتناهي استحواذها على باسكال ، او استرسل في وصفها بفصاحتها . فهو يبرز برونو في ذلك ، ولكن الباعث والروح في معظم الاحوال متضادان كل التضاد . ففكرة لا نهاية الاشياء مدى وعدداً وتنوعاً تبعث في برونو اعجاباً وبهجة جهالين شديدين ، فكأنه يتسع عاطفياً بالساع مقدار الاشياء التي يسبب القول فيها . ويتحوّل ذلك الى شيء من التقوى الدبيلية ، وان كان في الغالب عبارة عن تقوى كونية اصلاً ، تجسد موضوعها في الطاقة الخلاقة المتجلية في العالم الحسي ؛ ويصدق ذلك اساساً على هنري مور ايضاً . ولكن امام مخيلة باسكال تبدو رؤيا اللامتناهي المخلوق *infini créé* مدعاة للانتقاص لا

للانبساط . وهو يتوفر عليها اكثر حتى من ديكارت لانها تحط من شأن الانسان وتحقره وتحير له . وفي معرفة الانسان بالطبيعة ، وهو فحوى ذلك المقطع المعروف من البيان الكئيب الوارد في الخواطر Pensées ، لا يجد المرء مبرراً الا للحط من شأنه . لان ما تطلعه عليه اصلاً هو « عدم التناسب بين ما هو موجود وبينه » .

« دعه يتطلع الى ذلك النير الساطع المعلق كمصباح أزلي ليضيء الكون . ودعه يذكر ان الارض ليست الا ذرة بالقياس الى المدار الشاسع الذي يرممه ذلك الكوكب . ودعه يدرك بدهشة ان ذلك المدار نفسه ليس اوسع من رأس ابرة ، اذا قيس بذلك الذي تشمله النجوم التي تدور في الفلك . فاذا كَلَّ بصرنا هنا ، فلتتخط الهمة ذلك ، فالذمن لا بد ان يكل من الادراك قبل ان تكل الطبيعة عن مدّة بموضوعات يدركها . وجميع هذا العالم المرئي ان هو الا بقعة لا ترى على صدر الطبيعة العامر . وما من فكرة من فكرنا تستطيع مشارفته . وعبثاً ندفع بمفاهيمنا الى ما وراء جميع الابعاد المتصورة ، فمن اذماننا لا تتولد الا ذرات ، بالسبب الى حقيقة الاشياء . فهو كرة لامتناهية مركزها في كل مكان ومحيطها في لا مكان . واخيراً هو التجلي الرئيسي المحسوس لقدرة الله . فلتنه نحيلتنا اذن في التفكير به ... ليعتبر الانسان نفسه امرأ ضل السبيل في هذه الزاوية النائية من الطبيعة . ومن بين جدران هذا السجن الذي استقر فيه ، اعني هذا الكون ، ليتعلم كيف يقدر الارض والممالك والمسدن وذاته حتى قدرها . فما هو الانسان في وسط اللانهاية ، ٥١ ؟

ان حث الانسان على التفكير بنفسه بازدراء هو والحق يقال جانب واحد من غرض باسكال . وقاعدة تصرف باسكال البسيطة في معاملة عنصر يميل دوماً في تقديره لذاته الى الاسراف من جانب ما او جانب آخر ، كما يقول لنا هي : « اذا تبجّح حطت من شأنه ، واذا حط من شأنه اطربته ، واني على دأبي في

مناقضته حتى يفقه انه وحش هائل لا يحيط به الفهم^{٥٢} . فالتأمل في لاتناهي لعالم الطبيعي هو في ظاهره اذن دعامة وحسب لاحدى القضايا المتضادة التي يقوم عليها تناقض الطبيعة البشرية : « تعاسة المرء وعظمته » . والاعتبار المكافئ ذلك هو مكانة التفكير العليا ، حتى اعظمه تحوّلًا واقله اثرًا ، بالنسبة الى المادة غير الحاسة ، مهما كان من اتساعها وقوتها . « فجميع الاجسام الموجودة ، الفلك والنجوم والارض والممالك ، ادنى من اقل العقول شأنًا . فهو يدركها ويدرك ذاته بينما لا تدرك هي شيئًا » . « باعتبار المكان يشتمل الكون علي ويكتنفني كنقطة نافية ، ولكن باعتبار التفكير اشتمل عليه جميعًا »^{٥٣} . الا ان التوقف عند هذه النقطة ان هو في نهاية الامر الاتسليم بان القول الفصل هو للناحية لبهجة من ذلك التناقض ، وهو ما لا يرضى به باسكال قط . ومع ان كرامة الانسان يجملتها تكمن في التفكير ، و « التفكير بطبيعته شيء رائع لا يضاهي » ، فهو في تفنقه العقلي في الانسان امر نافع . « كان ينبغي ان يكون له آفات غريبة لكي يكون موضع ازدراء ، ولكن له من الآفات ما يجعله مضحكًا بحيث لا يضاهيه شيء »^{٥٤} . ومرة ثانية يدنا افتراض لانهاية الكون بذريعة للحط من شأن الانسان ، باقناعه ببطلان اثره موهبة عنده . فمهمة التفكير ومنعاه الطبيعي هو لمحو الادراك ، الا ان الوجود اللامتناهي هو مما لا يدرك ضرورة . « ولعدم اقبال الناس على التأمل في هذه اللانهايات انصرفوا هوسًا الى الفحص عن الطبيعة ، كما لو كان بينهم وبينها نسبة ما » . ولكنهم ما ان يجاهون لاحدودية العالم الطبيعي وحده ، حتى يجدوا انفسهم فريسة « لياس ازمي من معرفة مبدأ الاشياء او منتهاها » ، فيقتنعوا عندها ان لا اطمئنان او ثبوت ، ولا معرفة قطعية راسخة بمتناولهم ، اذا اقتصروا على قوام الطبيعية الفكرية . « فاذا تحققتوا من ذلك اخلدوا ، كما يبدو لي ، الى الحال التي وضعت الطبيعة كلا منهم فيها . ولما كان هذا الوضع الوسط الذي كتب لنا بعيداً على السواء عن كلا الطرفين (اي اللانهاية واللاشيء) ، فما اهمية المزيد من الادراك للاشياء الذي قد يلتم به امرؤ ما ؟ » . وليس يعني ذلك عند باسكال ان العالم

اللامتناهي من العظم بحيث لا نستطيع دراسته باستقصاء ، مع ان ذلك بعد ذاته ، كما يقول ، يعني انه لا يمكن ادراك اي جزء منه ادراكاً صحيحاً ، « ما دامت جميع اجزائه مترابطة ومتشابكة ، بحيث لا يمكن معرفة الاجزاء دون معرفة الكل او الكتل دون معرفة الاجزاء »^{٥٥} . والصعوبة الادهى هي ان مفهوم لانهاية العدد والمقدار نفسها ، التي نعرف انه مما يتصف به الوجود حقيقة ، تلقي بتفكيرنا في الوقت نفسه في ليج تناقضات لا مخرج منها . « فنحن نعرف ان ثمة لامتناهياً ، ولكننا نجعل ماهيته . . فمثلاً « نعرف ان القول بمتناهي الاعداد خطأ ، فصح ان اللامتناهي المددي موجود ، ولكننا لا نعرف ما هو . فمن الخطأ انه شفع ومن الخطأ انه وتر ، ومع ذلك فهو عدد ، وكل عدد فاما شفع او وتر . . في غمرة هذه الاسرار والمعيات التي يصطدم بها العقل الفاجس عند تأمله في الطبيعة وحدها ، لا يستغرب ولا يتمرد هذا العقل عندما يصادفها في حقل الدين . فاقه يحكي اللامتناهي الطبيعي ، اذ هو موجود « يمكن معرفة وجوده ، دون معرفة ما هو » - الا بمقدار ما تتيح لنا سبل فائقة للطبيعة الوقوف على شيء من المعرفة العملية به^{٥٦} .

ان تدرج باسكال بفرضية لاتناهي العالم هو مع ذلك تحكيمي ، ان لم نقل ماكر . فهو يتدرج بها حيث تلائم مزاجه وبمقدار ما تفي بفرضه ، وهو التنديد بكبرياء الانسان ، ولكنه يتجاهل خصيصاً الزم - الشائع في زمانه والذي كان يعتبر من مستلزمات الفرضية السابقة عادة ، والقائل بان هذه العوالم اللامتناهية مأهولة . فعند برونو ، وحتى عند كبار وعالمه المسور ، لا يفتقر الجنس الذي يشغل هذا الكوكب الى رفاق ، مع انه لا يملك من سوء الحظ وسائل للاتصال بغيرانه المقيمين في الاخرى . وهكذا كان بوسع هذين المؤلفين وسواهما من مؤلفي ذلك العصر التطلع نحو ارجاء الفضاء السماوي وقد خامرهم شعور مرح بشيوع الحياة الواعية واللذة في عدة امكنة . ولكن يبدو ان باسكال ينظر الى المجلس البشري كما لو كان يقطن بمفرده لا نهاية مواتاً من المادة تقوم دون

انقطاع بالدوران الذي لا طائل تحته، دون فكرة او ادراك، وليس فيها شيء يمت الى الانسان بصلة . «السكوت الازلي لهذه الابعاد اللامتناهية يجبني» . ولكن لو نهج باسكال غير هذا النهج وأباح لنفسه ان يفحص جديداً عن متضمنات نظرية تعدد العوالم لواجهته صعوبات محرجة اكثر بالنسبة له من هذا الشعور بالجزلة في العالم المادي . فالاساس المقلي للاعتقادات الديلية التي وجد فيها مخرجاً من التشاؤم والتشكيك اللذين كان يبعثهما فيه مشهد الطبيعة الصرف كان يكمن (اذا استثنينا دليل الرهان *) بالجملة تقريباً في الايمان بحقيقة وحي فائق للطبيعة يتجلى في تاريخ اليهودية والمسيحية والوثائق التي دون فيها ذلك التاريخ . وكان من شأن هذا الايمان، لاسباب اشرنا اليها من قبل، ان يبدو التوفيق بينه وبين فرضية وجود اجناس اخرى لا حصر لها من الكائنات العاقلة والحاططة، عبر الفضاء اللامتناهي، عسيراً بعض الشيء .

يتجلى في باسكال اكثر من اي كاتب آخر جانب مضحك من جوانب تاريخ مبدأ التام . كان ذلك المبدأ كما رأينا، يرمي اصلاً ويتلاءم بالطبع، مع ما دعوته النمط اللنيوي من الشعور الديني والمزاج الخلقى ، لانه كان ينطوي على حقيقة العالم الحسي الاصلية وضرورته الميتافيزيقية . فقد وجد في خلق مثل هذا العالم تفخيماً فعلياً للكمال الالهي . وقام قرناً بعد قرن مقام الاساس الرئيسي للدالة على التفاؤل . ولكن لما بدا انه يفضي الى جعل العالم لامتناهياً حرفياً، فكان من اليسير، كما اشرنا ايضاً، تسخير نتائجه لخدمة النزعة الاخروية، وقد تمسك باسكال بامكانية التطبيق الفلكي لهذا المفهوم . كذلك كان ذلك المبدأ

* رهان باسكال le pari عبارة عن حجة تقول ان الايمان واجب، لأن من يؤمن خالص اولاً، ومن لا يؤمن فقد يشتمع بالذلة للآخرة من الزمن، الا انه لا بد هالك في النهاية . فن الحكماء اذن اختيار الوجه الاول .

في جوهره، كما تبين في عدة شواهد، تجلياً لضرب من النزعة العقلية . فقد عبّر عن الاعتقاد بان في صميم الوجود حكمة جوهرية، اي اساساً كافياً في العالم العقلي لكل ما يوجد بالفعل . ولكن حيث افترض انه ينطوي على وجود فعلي للامتناء كمي او عددي، بدا على العكس انه يجعل الوجود غريباً اصلاً عن عقل الانسان، وانه محفوف بالمفارقات والتناقضات من كل جانب . فكل من تقصى مبدأ التعليل الكافي على هذا الوجه حتى نتيجته النهائية في الظاهر، وجد تلك النتيجة مقوّضة للفرضية التي استمدّها منها . فكان من السهل اذن انقلابه الى متشكك حاذق * من النوع الذي كان يؤلف في نظر باسكال افضل مادة لمسيحي مدعن .

كان انتصار الفكر الكونية الجديدة سريعاً في الربع الاخير من القرن السابع عشر . وفي العقدين الاول والثاني من القرن الثامن عشر، يبدو ان نظرية كوبرنيكوس في النظام الشمسي ، فضلاً عن الاعتقاد بكواكب مأهولة اخرى وبتعدد العوالم ، قد استتبّت حتى في الاوساط المسرفة في التقليد . ولا ريب في ان كتاب احاديث حول تعدد العوالم ** (١٦٨٦) لفونتينيل Fontenelle ساهم اكثر من اي مؤلف مفرد آخر في ترويج هذه الفكرة بين الطبقات المثقفة عامة . وما من كتاب قط كانت سهولة اسلوبه تتنافى مع عظمة موضوعه مثل هذا الكتاب . والى ذلك كان يعود الى حد بعيد ولا شك نجاح « الاحاديث » كمؤلف غرضه التبسيط . وكانت شهرته في انجلترا تكاد لا تقل عن شهرته في فرنسا^{٥٧} . نشرت الترجمة الانجليزية الاولى له في فترة سنتين من نشره وظهرت في غضون القرن اللاحق اثنتا عشرة طبعة او تلخيص له . وحجج فونتينيل على

* pyrrhonien accompli ويقابلها في نهاية الجملة بلغة باسكال chrétien soumis .

** Entretiens sur la pluralité des mondes

وجود « السكان » (التي يبدو عادة انها تعني كائنات عاقلة) على سطح اجرام
اخرى من نظامنا (الشمسي) وعلى القضية القائلة ان جميع النجوم الثابتة هي
مراكز لمجموعات من الكواكب المأهولة لا تعدو اربعا اصلا . وهو يعتمد الى
حد ما على تدليل بسيط مبني على مبدأ التشابه ، استمد وجاهته على الارجح
من شبه بالاستدلال (المزعوم) الذي يمضي من ذات العلة الى ذات المعلول .
« انك تسلّم » ، كما يلخص حجته ، « انه حين يكون شيان متشابهين في
جميع تلك الاحوال التي تبدو لنا ، فمن الممكن ان يكونا متشابهين في تلك
الاحوال غير المرئية ، اذا لم يكن ثمة مبرر حسن لاعتقاد العكس » . وهذا ،
كما يستطرد فونتنيل ، ماراً بشيء من السرعة من الممكن الى المحتمل ، « هو نمط
الاستدلال الذي استعملته . فالقمر عندي مأهول لانه يشبه الارض ، وسائر
الكواكب مأهولة لانه تشبه القمر » ^{٥٨} . ومن حيث سكان القمر فليس فونتنيل
جاداً كل الجد فعلاً ، فهو يقر ان انعدام جو حول القمر يجعل ذلك موضع شبهة ،
وهو يختار هذه النظرية فقط ليرضي مركزته . اما من حيث كواكب نظامنا
الاخرى فهو يحمل هذه الدعوى بحمل الجد . وعلى الاساس نفسه يذهب الى ان
الشموس الاخرى يحتمل ان تحيط بها كواكب هي مواطن للحياة . وهذا الدليل
بالطبع هو دليل التشابه في ابسط اشكاله ، فليس له ادنى قوة اثباتية . وفي
بعض الاحوال يقر فونتنيل ان هذا الجزء من استدلاله لا يختلف كثيراً عن
التساؤل : ولم لا ؟ ملقياً على هذا الوجه بعبء الدليل على عاتق الجانب الآخر .
والحجة الثانية تقوم على قياس حال الطبيعة على هذا الكوكب بالاحوال المحتملة
في الامكنة الاخرى . فنحن نرى من مشاهداتنا ومن الاكتشافات المجهريّة
الحديثة ان الطبيعة تميل الى شحن المادة كلها بالحياة حتى ان « كل حبة رمل »
تحمل ملايين من المخلوقات الحية . « فلماذا تكون الطبيعة السخية حتى درجة
الاسراف هنا مقترنة الى هذا الحد في الكواكب الاخرى اذن ؟ » . ومع ذلك فلا
نفترض ان ذلك تكرار للنماذج نفسها . « فالطبيعة تكره التكرار » وهي تنوع
نتائجها في كل من العوالم المسكونة . وهذا التنوع يزداد بازدياد المسافة : فكل

من يكتب له ان يرى احد سكان القمر واحد سكان الارض فلا بد له ان يثبتين
في الحال انها جاران، احدهما الى الآخر اقرب من احد سكان الارض وسكان
زحل، ٥٩ .

ولكن هذا الدليل يستند الى حد ابعد على اعتبارين آخرين ، كلاهما تقليدي
وكلاهما في جوهره تطبيق لمبدأ التعليل الكافي . واول هذين الاعتبارين هو
الاستدلال المبني على التبذير الاحتمالي لو التبديد الباطل للمكانيات ، الذي لا بد
من نسبته الى صانع الطبيعة فيما لو سلّمنا باستنتاجات علم الفلك حول مدى
الكون ، ثم ذهبنا الى ان جزءاً ضئيلاً من هذا المدى فقط تشغله موجودات حية .
واخيراً ثمة الافتراض الذي يكاد يكون قاطعاً والمستنبط من المذهب اللاهوتي
القائل بلانهاية الكائن المطلق الذي تنبثق عنه جميع الاشياء ويحودته (بمعنى
خصبه) . وبالاختصار يلاحظ فونتنيل في مقدمته : « ان فكرة التنوع
اللامتناهي الذي ينبغي ان تكون الطبيعة قد اعتمدته في مصنوعاتا يهيمن على
الكتاب كله . وهي فكرة يستحيل ولا ريب ان يجادل فيها فيلسوف » . الا
ان النتيجة كما يعترف فونتنيل ، محتملة وحسب ، ولكن احتمالها تقريباً من
طراز احتمال وجود الاسكندر في الزمن الحالي . فلا يخضع اي منها للدليل
برهاني ، ولكن كل ما تتناوله معرفتنا يؤيد تلك الفرضية ولا يعارضها شيء
قط . « فليدرك جميع الادلة التي قد تشتهبها في موضوع كهذا : التشابه التام بين
الكواكب والارض المأهولة ، واستحالة تصوّر اي غرض آخر خلقت من اجله ،
وخصب الطبيعة وروعيتها ، والعناية الجلية التي يبدو انها تكلفتها في باب
ضروريات سكانها ، كما يتبين من مدى تلك الكواكب البعيدة عن الشمس
بالاقمار » .

ويلعب فونتنيل الى تأثير الاعتقاد بتعدد العوالم على الخيلة بشيء من الدعابة .
فالمر كيزة تحتاج ان مشهد العالم الذي كشف عنه « الفيلسوف » لها « فظيغ » .
ولكن الفيلسوف لا يفقد رباطة جأشه :

« فطبيع يا سيدتي !! رأيتني اقول . انني اجده ممتعاً جداً . عندما كانت السماء عبارة عن قبة زرقاء صغيرة اثبتت فيها النجوم ، فقد خيل اليّ ان الكون ضيق مسدود ، وكدت اخنق لانعدام الهواء . ولكنه الآن قد ازداد عمقا واتساعاً وقد اقحم فيه ألوف من الدرامات . ها قد بدأت أتففس بالمزيد من الحرية ، وعندني ان الكون اروع بمراحل مما كان يبدو من قبل » ٦٠ .

الا ان هذه التعزية هي بالطبع تعزية جمالية محض ، موقوفة على اولئك الذين يقيمون وزناً للضخامة والتنوع اكثر مما يقيمون للبساطة والوضوح وتمام الصورة . ويقر فونتنيل ان اثر تضاحم العالم على طبيعة الانسان العملية مكرب . فهو يبرر الكف عن اي فعل ، اذ يحمل اي نشاط انساني دون شأن يذكر . « يلبغي الاقرار » ، كما تقول المركيزة ختاماً ، « باننا نكاد لا نعرف اين نحن وسط هذه العوالم المتعددة . اما انا ، فقد بدأت أرى الارض صغيرة كل الصغر ، بحيث بتّ أخال انني لن ابالي منذ اليوم بشيء قط . وما علة ولعنا بتفخيم ذواتنا واقبالنا دوماً على تبييت الخطط وتكبّد المشاق والعناء دوماً الا الجهل بماهية تلك الدوامات . ولكن آمل ان تبرر معارفي الجديدة الآن تقاعسي . واذا قرّعتني امرؤ على عدم الاكتراث اجبت : آه ، ليتك كنت تدري ما هي الكواكب الثابتة اه .

استمد عدد من الانجليز ، وربما معظم افراد الاكليروس الانجليزي ، في اوائل القرن الثامن عشر اكثر مفاهيم الفلكية العامة من كتاب وليم درهام William Derham « في اللاهوت الفلكي او اثبات وجود الله وصفاته بالاستناد الى رصد السماوات » (١٧١٥) . ظهر هذا الكتاب تحت رعاية الملك وكان مؤلفه سيس وندسور ومحاضر بويل* ، وكان علاوة على ذلك ، زميلاً من زملاء

* اي حامل لقب محاضر ينسب الى Boyle

الجمعية الملكية . وهكذا يمكن الافتراض انه كان يعبر عن موقف رضي عنه رسمياً المحافظون آنذاك ، اللاهوتيون منهم والعلماء . ويؤيد درهام دون التباس النظام الكوني اللانهائي ، الذي يميزه عن النظام الكوبرنيكي ويدعوه النظام الجديد ، وهو يشبه النظام الكوبرنيكي من حيث المجموعة الشمسية وكواكبها... ولكن بينما تذهب الفرضية الكوبرنيكية الى ان فلك الكواكب الثابتة هو نهاية العالم ، وأنه يقع على بعد متساو عن مركزه ، اي الشمس ، يذهب النظام الجديد الى ان ثمة عدة مجموعات اخرى من الشمس والسيارات ، بالإضافة الى تلك التي نسكنها نحن ، اعني ان كل كوكب ثابت هو عبارة عن شمس تحيط بها مجموعة من السيارات ، منها اولي ومنها ثانوي ، شيمة بمجموعتنا ... ويحتمل كل الاحتمال ان يكون ثمة عدد كبير منها (اي النظم الكونية) ، حتى ليراح عددها عدد الكواكب الثابتة ، التي لا حصر لها .

ويرى درهام ان جميع الكواكب (بما في ذلك القمر) الواقعة في عالمنا وسائر تلك الكواكب الواقعة في المجموعات الشمسية الاخرى اللامتناهية هي « امكنة صالحة للسكن وحافلة بالسكان » . وعنده ان هذا النظام الجديد « اقرب النظم الى المنطق واشدها احتمالاً » ، والمبرر الاول والرئيسي لهذا الرأي عنده هو المبرر اللاهوتي المؤلف .

« هذا النظام هو اروع النظم اطلاقاً ، واخلق بالصانع اللامتناهي الذي لا حد او مقدار لقوته وحكمته ، فأمكن فيما نرجح ان يتجشأ مشقة خلق عدة نظم ، كما لو كانت نظاماً واحداً . ولما كان وجود ربوات من النظم اخرى بعظمة الله وأدل على صفاته من نظام واحد لمن الممكن والمحتمل معاً ان ثمة عدة منها بالإضافة الى ذلك الذي كتب لنا شرف الاقامة فيه » ٦١ .

والدرس الذي يستخلصه من النظام الجديد هو نفس الدرس الذي استخلصه

المؤلفون في القرون الوسطى ومنهاضو كوبرنيكوس الأول من النظام
البطليموسي .

« فمن النظر في ضخامة الاجرام السماوية ووفرة عددها والرياش والحاشية *
التي لمجدها في بعضها والتي تفوق ما لدينا منها ، قد نتعلم الكف عن الاسراف
في تقدير هذا العالم او تعلق افئدتنا به او اي من يمتلكاته او اجماده او ملذاته .
فما هي كرتنا بأمرها الا نقطة او هنة بالنسبة الى الكون ا او كرة صغيرة
تكاد لا ترى بين اعظم اجزاء السماء ، اعني الكواكب الثابتة . واذا كانت
الضخامة او الحاشية هي ما يرفع من قدر كوكب ما ، فلزحل او المشاري ان
يباهي بالسبق . واذا كان الاقرب من اروع الكرات في المجموعة كلها ، اي من
منبع الضوء والحرارة أو المهور ، من شأنه ان يزيد في عظمة كوكب ما ،
فلمطارد والزهرة ان يباهيا بذلك الشرف . فاذا كان عالما اذن احد الاجزاء
الدنيا لنظامنا (الشمسي) ، فلم نطلبه ونشتبه بهذا الشغف ؟ ، ٦٢

ويضيف درهام لحة طريفة فيقول ان من المميزات الرئيسية « للدولة
السماوية ، تسهيلات افضل للرصد او الارتياح الفلكي :

« نحن نسرّ بالطبع بالاشياء الجديدة وتتكبد المشاق الجسم وتقوم بالرحلات
المحفوفة بالاعطار كما نشاهد بلدانا اخرى ، وبلذة كبرى نسمع بالاكشافات
الجديدة في عالم السماوات ونزقب هذه الاجرام الكريمة بسرور جم من خلال
منظاراتنا . فبأي بهجة اذن تشاهد النفوس الراحلة السميدة اقصى ارجاء
الكون وتتطلع نحو جميع تلك الاكر الكريمة فيه وترى ملحقاتها الشريفة عن
كتب ، ٦٣ .

* يبدو ان المؤلف يعني بالرياش Furniture ما يشتمل عليه كوكب ما من موجودات ،
وبالحاشية ما يدور حوله من اقمار .

ونجد في كتاب السير ريتشارد بلاكمور Richard Blackmore (الخليقة) (١٧١٢) المزيد من البيئات على رواج هذه الفرضية نفسها في اجلّ الاوساط واشدها تمسكاً بالمقيدة في اوائل القرن الثامن عشر. كلن بلاكمور من اوفر شعراء القرن الثامن عشر حظاً بسخرية معاصريه. فقد كان من سوء طالعه انه جر على نفسه عداوة كل من دنيس Dennis وبوب Pope ، بالاضافة الى غيرهما من صفار الهجّائين. ولكن قصيدته (خليقة) ، التي تبدو لاكثر القراء اليوم من ادعى القصائد الوعظية الى الملل ، في عصر شاع فيه الشعر التعليمي الملل ، فازت باعجاب نقر من معاصريه ولاحقيه في القرن الثامن عشر. وقد قال أديسون عنها (Spectator, 339) : « لقد شرع بها بالكثير من حسن النية ونظمت بالكثير من الاتقان ، حتى لتستحق ان تعتبر من انفع المنظومات واعظمها في شعرنا الانجليزي . فالقارئ لا يسهه الا ان ينتهج اذ يجد ذلك العمق الفلسفي وقد ازدان بجميع مفاتيح الشعر ، واذ يرى تلك القوة الفكرية العظيمة وقد اقترنت بذلك الحشو التخيلي الجميل . وحتى دنيس وصف «الخليقة» بقوله « انها قصيدة فلسفية تضارع قصيدة لوكريشيوس Lucretius في روعة نظمها ، وتفوقها بمراحل في متانة استدلالها وقوته . وقد شَبَّهها الدكتور جونسون بقصائد بوب الفلسفية مؤثراً لها عليها . (فالخليقة) اذن ، من حيث رواجها وصينها المعاصران ، احدى قصائد ذلك العصر الفلسفية الهامة .

وبالجملة يسلم بلاكمور بالنظرية الكوبرنيكية ، مع انه يبدو متردداً في هذا الباب بعض الشيء . اما في باب تعدد العوالم فلا يساوره ادنى شك :

« ومع ذلك فهذه المجموعة العظمى التي تحتوي

هذا المقدار من العوالم وتلك الرحاب الاتيرية الشاسعة ،

ليست الا بمض ألوف يتألف من مثلها الكون،
لعلها بمنزلتها من الجلال وتحفل مثلها بالعوالم ...
جميع هذه العوالم الشهيرة ومثلها كثير،
بما يتقصى اثره علماء الفلك بالانبوب،
وملايين من التي لن يستطيع العالم تبيته قط،
الضائعة في مجاهل الفضاء غير المحدود،
هي شمس ومراكز لدوائر يخضع لسلطتها السلية
كواكب من مختلف الاحجام ،^{٦٤} .

وهو يرى ، لنفس الاسباب التي رفضها ميلتون قبل ذلك باربعين سنة ،
انه يستحيل الشك في ان تلك العوالم الاخرى مأهولة :

« عندما نتأمل في عناية الطبيعة الامينة

ونعتبر طاقتها التي لا تنفذ ...

فبوسمنا ان نقرر بان كل كرة تحتوي جلساً

من الموجودات الحية المعدة للعيش في ذلك المكان ...

أفعلقت جميع النجوم، بمالك الضياء تلك،

عن بعد حتى تشع ليلاً وحسب،

وباشعتها البرّاقة تدخل البهجة على ابصارنا ??

ام خلقت جميع هذه الممالك الشريفة عبثاً ؟ ، ٦٥

« فالكرة الارضية » ان هي الاجزاء ضئيل من الكل . وسكان بعض الاكر .
الاخرى :

« لا بد ان يفوقوا سكان هذا العالم الادنى .

ولما كانوا يتلاءمون مع كواكب مختلفة،

فوجب ان يباين كل واحد منهم الآخر

ويتصفوا بكمالات متفاوتة الدرجة .

ولعل نوع التفكير والشعور الدينيين اللذين كانت افتراس لاتناهي العالم
وتعدد الاكر المأهولة على الارجح يميل الى توليده خاصة في الذهن العادي المقلد
والسوقي في القرن الثامن عشر يجد افضل تمبير له في آخر كتاب من كتب
افكار يونغ الليلية Young's Night Thoughts (الليلة التاسعة) ، ١٧٤٥ .
وما اقل القصائد التي تحاكيها في التعارض بين شهرتها وتأثيرها المعاصرين
واللاحقين . فالليلة التاسعة تكافيء الثماني الاخرى ، والثماني عنوانها « النزاع » ،
اما التاسعة فمنوانها « العزاء » . والجزء التاسع يتألف من افكار ليلية على نحو
يختلف عن الافكار الاخرى . فالليل كان الوقت المؤاتي لشيطان يونغ بوجه
عام ، لانه مظلم بلائم افكار الموت والقبر والعالم الآخر ، او لانه باعث للذكريات

الكثيية . اما الآن فالليل هو الوقت الذي تنكشف فيه السماوات المكوكة،
حين يبدأ عمل الفلكي . فهو الليل الذي :

« ... يكشف لناظر

عن عوالم لا حصر لها، عوالم تختفي نهاراً

وراء نجمة الظهيرة المستكبرة الغيرة » .

فالقصيدة تتألف اذن من سلسلة من التأملات الدينية تدور على علم الفلك .

وقد سلم يونغ بنظرية لاتناهي العوالم اصلاً ولا شك، لان معظم الناس كانوا
قد سلواها آنذاك . ولكن من البديهي ايضاً انها كانت تروق له بوجه خاص
كشاعر وكاتب لمؤلفات دينية وعظية . فقد كانت تصلح لذلك الطراز المرسل
المسهب الصارخ من البيان الذي كان يونغ وقراؤه مولعين به، ولذلك النوق
الذي يشير اليه السيد سينتزبوري Saintsbury حين يصف الافكار الليلية
« كمناجاة هائلة يخاطب فيها ممثل ذي رتتين تفوق قوتها قوة البشر جمهوراً يتمتع
بجلد يفوق جلد البشر ايضاً » . وكانت تتناسب مع ذلك النمط من التدين
الذي يبحث عن مصادر الخشية والاجلال والتقوى في التأمل في ضخامة
الخليقة المادية . وهي الى حد ما من طراز ما فعله الواعظ الامريكي الذي كرس
عظته لبسط القضية القائلة ان الله اعظم من شلالات نياغارا . ولم يكن يونغ
من بين الذين توقعوا ان يحدوا الله في الرعد وفي الاعصار، بل في النامة الخافتة
المهادنة . ويبدو انه حسب ان يوسع ان يصلح خلقياً لورنزو الشاب، الذي
يخاطبه دوماً ، (والذي لم تكن مشاغله الليلية ، كما يلح، من نوع الأرصاد
الفلكية او التطواف بين المقابر)؛ وذلك عن طريق خلب مخيلته بمرأى اتساع
العالم وحمله بالتالي على الشعور بحقارة الانسان حيناً، وبالآفاق المترامية امامه

احياناً، ككائن قادر على التشاغل بافكار شاسعة من هذا النوع . وهو يحيد كذلك في فكرة اللامتناهي المكاني الطبيعي سبيلاً للحط من قدر الادراك البشري واعداده بالتالي اعداداً افضل لتقبل اسرار اللاهوت المسيحي . وعند يونغ ايضاً تعبير عن ولع رومانطيقي واضح بالاكوان المتعددة ، بمعنى ما من معاني تلك اللفظة المبهمة .

« ليس يقنع ، الا ما يضلّل

وليس صواباً الا ما يدهش » .

ومع ان هذه هي الدوافع التي حملت يونغ على التسليم بالنظام الكوني اللامتناهي ، كما يبدو ، فهو يعلله منطقياً ايضاً بسوق ذلك الضرب من الحجج التي ساقها برونو قبل ذلك بزمان طويل ، وكانت قد اصبحت آنذاك الدليل المؤلف على هذا المذهب .

« فإين ينتهي هذا البليان الضخم ؟ واين تبدأ

ضواحي الخليقة ؟ بل اين ذلك الجدار

الذي تشرف حوافيه على وادي

العدم ، او المعام المعجيب للاشيء ا

قل لي بربك في اي بقعة من بقاع الفضاء ألقى يهوه

فادنه المرتخي جانباً وغيب ميزاته ،

وكف عن وزن العوالم وقياس اللانهاية ؟ » .

تلك، كما يعترف يونغ، مسألة عويصة، ولكن « اعوص منها » القول بان للخلقية حداً مكانياً . والاخذ بلانهايتها هو « الظن الاصوب » .

« انه لخطأ، اجل خطأ انبثق

عن مصدر شريف، هو التفكير السامي بندي الجلال والاكرام .

ولكن ما علة ذلك الخطأ ؟ منذ الذي يستطيع ان يثبت انه خطأ ؟ -

ذلك الذي يستطيع وضع حد للقدره المطلقة ...

أيستطيع الانسان ادراك ما يقدر الله على فعله ؟ ...

ألفاً من العوالم ؟ ثمة متسع لملايين اخرى،

وفي اي مكان يمكن لارادته المظمى ان تصاب بوهن ا ا ا

ثمة ادلة داخلية على ان يونغ اعتبر انه كان يوجّه ضربة شعرية هنا الى تعبير ميلتون الشعري عن مذهب التناهي .

ولا يبدو وجود اجناس لا حصر لها من السكان العاقلين في المجموعات الفلكية الاخرى اقل ثبوتاً عند يونغ . والحجة في جوهرها مستمدة من الافتراض المألوف لتام الخليفة ولاستحالة تصوّر تبديد صانع الطبيعة للمادة، بترصه اجزاء عظمى منها غير آهلة بالكائنات البشرية (وهنا ايضاً نجد رداً صريحاً الى حد ما على الفردوس المفقود، ١٠٠،٨ - ١٠٦) .

« ايها المقعر الشاسع . ايتها القبة الرحبة ا هل قصد بك

ان تكوني مقاماً لانفاً بالاله ؟

كلا : فتلك الفكرة وحدها كافية لزعة

أسك العالبة وتضييق اعماقك

وتقليص امتدادك ، وتصغير الكل ،

وجعل الكون نموذجاً مصغراً ...

... اذ منذ الذي يستطيع ان يرى

مثل تلك الابهة للمادة ويتصور العقل

الذي خلقت الجمادات من اجله ،

قد وزع هذا التوزيع المضمون به ??

... وهكذا السماوات

تفيدنا عن وجود ملاً اعلى لا حصر له ،

يفوق في الفضل المجلس البشري

كما تفوق الافلاك في ضخامتها الارض .

فثمة اذن تلميح ، يبدو كأنه نتيجة لدمج غريب لبعض التأثيرات الادبية وتشويش فكري ناجم عنها ، الى فكرة خيالية سوف يتوفر عليها كانت Kant بعد عقد من الزمن ، تنص على ان ثمة تدرجاً يسند الى انواع الكائنات

بمقدار ما تباعد عن المركز ، او على كل حال عن الارض . ويمضي الشاعر في رحلة خيالية، عبر الفضاء معتبراً ذلك في الوقت نفسه تسليقاً لسلم الوجود :

« افيتى واذا افيتى اتسلى مرقاة الليل،

من فلك الى فلك، وقد رتبت الطبيعة الدرجات

للتسلى الانسان، لكي تجرب وتسعف معاً .

تجرب نظره وتسعف فكره الشامخ،

حتى يبلغ الهدف الذي ينشده كل شيء . » .

وحتى في منتصف القرن الثامن عشر واواخره يلاحظ انه كان يذود عن هذه الاقوال الكونية نفر من ألمع المفكرين في ذلك العصر، لكن لا على اي اسس تجريبية، بل على الاسس الافلاطونية البرونوية المعهودة . فمثلاً ج. هـ. لامبرت J. H. Lambert ، كرائد من رواد تمييز احجام النجوم وابعادها على اساس اساليب قياس الضوء، يحتل مركزاً رفيعاً في تاريخ الفلك العلمي . ومع ذلك فقد استنتج باطمئنان استناداً على مبدأ التمام جملة (سنة ١٧٦١) ان العوامل الاخرى ينبغي ان تكون مأهولة .

« أفيمكن ان يكون العالم من صنع خالق فاعل لامتناه، ما لم تكن الحياة والفعل والافكار والرغائب منبثة في المخلوقات، في كل جزء منه ؟ أبوسمي التصور ان كماله يقوم على تنوع متواصل لا ينفد لوجوه التشابه، ومع ذلك ادع فيه امكنة خالية ليس فيها اجزاء من كل يلبغي ان يكون تاماً الى ما لانهاية ؟ مثل هذه الفجوات لم يكن بوسمي التسليم بها، فلم اتردد في ملء كل مجموعة

شمسية بالاكرا المأهولة، بقدر ما يسمح الانتظام المجيب الذي خلق على مدارها...
واولئك الذين ما يزالون يشكون في ذلك او ينكرونه جملة هم محدودو الادراك
الى هذا الحد، لانهم لا يقرّون بأي سبيل من سبل الاثبات عدا اعينهم، لذلك
لا يصفون الى البراهين المستمدة من المبادئ العامة واليقين الخلقى،^{٦٦}.

ومع ذلك فحتى وجود هذه العقول المحدودة، كما يلح لامبرت، يتفق مع
سنن الكون العام نفسه، اذ يقتضي وجود شتى الاصناف من الناس، حتى
المفغلين منهم، لكي يكون العالم تاماً. إلا ان لانهاية العالم في المكان مما لا
يستطيع لامبرت الاخذ به. فيبغى اعتباره مستمراً الى ما لانهاية في الزمان،
اما اللانهاية المكانية فتبدو له منطوية على مفهوم غير مقبول لعدد لامتناه حاصل
فعلاً.

وحوالي ذلك الوقت نفسه كان كانت يدلّل على كلا الامتداد اللانهاية
لكون المادي والتعدد اللانهاية للعوالم، على الاسس الافلاطونية المهدودة.
فما دام ينبغى « ان نعتبر الخليقة متناسبة مع قدرة موجود لامتناه... فيستحيل
ان يكون لها حدود قط... فمن الشطط التصوّر ان الاله يحقق جزءاً لامتناهياً
في الصغر من قدرته الخلاقة وحسب، والزعم ان ذلك المستودع للطبائع والعوالم
التي لا حصر لها منقطع عن الفعل ومكتوف اليدين في خمول ازلي. أفليس من
الاولى منطقياً، (او بعبارة افضل، أليس من الضروري) ان نصف الخليقة
باسرها، كما ينبغى ان تكون، حتى تقوم شاهداً على تلك القدرة التي تفوق كل
قياس؟^{٦٧}. وهنا يتخلص الفيلسوف الذي سوف يجد فيما بعد - كما وجد آخرون
من قبله - دليلاً قاطعاً في زعمه على المثالية الميتافيزيقية في تناقضات اللانهاية
والتواصل المكانيين الزمانيين، باقتضاب ساخر من الاعتراضات على منطق مبدأ
التام. « فالى السادة الذين يمدون شيئاً من الصعوبة في هذه الفكرة، من جراء
الاستحالة المزعومة لمجموعة لامتناهية، لا عد لها ولا حد، بوجه كانت سؤالاً

يبدو انه يمتدحه حاسماً . فالمستقبل دون مرآة عبارة عن سلسلة لامتناهية من التغيرات . فمفهومه بكامله ينبغي ان يكون مائلاً دفعة واحدة امام الادراك الالهي . مثل هذا المفهوم اذن لا يمكن ان يكون ممتناً منطقياً ، اعني متناقضاً . فاذا لم يكن تمثل لانهاية متعاقبة في لحظة واحدة مستحيلًا اصلاً ، لدى ادراك ذي طاقة كافية ، فكيف يمكن ان يكون في مفهوم اللانهاية المتكافئة في الزمان * اي امتناع منطقي – اعني في لانهاية العالم في المكان ؟ فلما كانت لانهاية العالم ممكنة اذن فهي ايضاً ضرورية .

كانت يفكر هنا بمعضلة منطقية ، يبدو انه نسيها عندما عمد الى بسط التناقضات تلك في نقد العقل المجرّد ** . ومع ان الاحداث المستقبلية ، شيمة سائر الاحداث ، هي في عرف الفلسفة المثالية ذهنية وحسب ، فعددها ينبغي ان يكون اما متناهيًا او غير متناه . فاذا كان لامتناهيًا ، واذا لم تكن جملة لامتناهية من الجزئيات تستعصي على الهيلة البشرية وحسب ، بل يستحيل تمثلها ايضاً ، اي يستحيل اصلاً على اي ذهن ان يستوعبها في وقت واحد ، فيلزم عن ذلك انه ليس ثمة فكر كوني يحيط بجميع الوقائع التي يتركب منها تاريخ العالم بأسره . فحتى الذهن الالهي ، كما يتصوره ، يعجز عن ادراك المستقبل بمجملته ، اذ الزمان اعظم من ان يحيط به . ويقابل هذه النتيجة اللازمة عن مذهب كانت اللاحق ، في باب استحالة ادراك اللامتناهي العددي وامتناعه المنطقي ، مفهوم حصول زمان مستقبل « ليس فيه زمان » ، اي توقف كل تغير وكل صيرورة وكل تعاقب ، بعد فترة ما من الزمن ، اي نهاية العالم الذي تحدث فيه الاشياء .

* simultaneous التي ترد ظرفياً ايضاً في الجملة السابقة حيث ترجمناها بنفي لحظة واحدة .

** Kritik der reinen Vernunft وهو عنوان اشهر كتاب لكانت .

ويعني هذا اما صيرورة كل شيء الى العدم المحض او استمرار وجود لا تواريخ او دوام محسوس فيه في اعقاب ذلك التاريخ ، (وهو مفهوم يبدو غريباً وصعباً جداً) : اي تأمل ذهن واحد او اذهان عدة غير خاضعة للزمان في موضوع فكري لا يتغير ابداً . ولا بد ان يكون كانت قد ادرك في الحقبة اللاحقة من تفكيره ان هذا الاختيار المخرج لاحد متضمنات متقابلة لا بد ان يواجهه ، مادام قد اشار اليه تقريباً بنفسه قبلاً ، الا انه في حله للتناقضات يبدو وكأنه تناسى كل ذلك .

ومع ذلك لم يشمر كانت بالاضطرار (اذا عدنا الى تأملاته الكونية حوالى سنة ١٧٥٠ ، خلافاً لعدد من سالفه ومعاصريه في هذا الباب) الى الذهاب بحكم مبدأ التام « الى ان جميع الكواكب السيارة ينبغي ان تكون آهلة بالسكان » ، الا انه يسارع الى القول « انه من غير المعقول انكار ذلك بالنسبة الى جميعها او معظمها » .

« في غنى الطبيعة ، التي تشبه العوالم والمجموعات فيها ، اذا قيست بالكل ، قذاة ليس الا ، قد يوجد مناطق خالية غير آهلة ، لم تعد بمعنى دقيق اعداداً صالحاً لفرض الطبيعة ، وهو التأمل الخاص بالكائنات العاقلة . (والشك في ذلك) يحكي اعتبار الحكمة الالهية مبرراً للشك في ان صحارى رملية تشغل مساحات شاسعة من سطح البسيطة وان ثمة جزراً في البحار لا يقطنها بشر قط . فالكوكب اصفر جداً اذا قيس بالخليقة بأسرها من صحراء او جزيرة بالنسبة الى سطح الارض ... افليس من امارات فقر الطبيعة ، عوضاً عن غناها ان تحرص هذا الحرص على ابراز ثرائها كله في جميع ارجاء الفضاء؟ »^{٦٨} .

كذلك من البديهي ، كما يلاحظ كانت ، ان قوانين الطبيعة تقضي بأن الحياة لا توجد الا اذا توافرت شروط طبيعية معينة . فالاجرام التي لم تتوافر تلك

الشروط على سطحها بعد هي بالطبع غير مأهولة . « ولا يلحق بامتياز الخليفة اي نقصان من جراء ذلك ، ما دام اللامتناهي مقداراً لا ينقص ، بها اسقطنا منه من اجزاء متناهية » . ويلاحظ هنا ان التناقضات التي ينطوي عليها مفهوم اللامتناهي الكمي قد وجهت ضد حجة بنيت طوال قرنين على مبدأ التام . فكانت ايضاً ، اذ يذهب الى ان الكون لا بد ان يكون لامتناهياً ، ويفترض مع ذلك ان عدد العوالم المأهولة لا بد ان يكون لامتناهياً ، لا يرى انه يلزم عن ذلك ان جميع الكواكب او النظم الشمسية ينبغي ان تكون مواطن لكائنات حية ، اذ ان جملة لامتناهية تظل على لاتناهيها حتى اذا نزعنا منها جزءاً متناهياً .

لقد انطوى تاريخ العلاقات بين الفكر الكونية والشعور الخلقي والديني في الفكر الغربي على مفارقة غريبة بعض الشيء . فالملكة الذهنية الملائمة بالطبع لمفهوم عالم متناه مركزه الارض لم تتجلى كثيراً في عصر كانت ينظر فيه الى الكون تلك النظرة ، بل ظهرت على أبلغ وجه بعد ان اصبح ذلك المفهوم مردوداً بالنسبة الى العلم والفلسفة بأمد طويل . وقد كان لهذه المفارقة جانبان رئيسيان : ١ - فاللانهايتان المكانية والزمانية ، اللتان تحيّران كلا الادراك والخيال واللذان تجعلان امانى الانسان ومطامحه وجهوده الطبيعية تبدو قافية وباطلة ، في نظر عقول من طراز معين ، شيمة عقل باسكال ، تملان بحمد ذاتها الى بعث النزعة الاخروية . فالفكر والارادة ، اذ يبحثان عن شيء من النهائية يتشبهان به ، فلا يجدان شيئاً من ذلك هنا ، يطلبانه في عالم آخر . فالنزعة الاخروية العميقة لجل الفلاسفات الدينية الهندية قد لا تكون منفصلة عن ضرب من الميل الى التضخم العددي الذي تتصف به مخيلة ذلك الشعب ، ولعدم التناهي ، المملّ بجميع الآفاق التي تتطلع اليها ، ولا سيما ما يدور منها على الزمان . اما في الفكر الاوروبي فنحن نجد هذا الوضع الشاذ : وهو ان نزعة اخروية ميتافيزيقية وعملية سارت طوال قرون عدة جنباً الى جنب مع مذهب التناهي

الكوني ، وانه حين اخذ هذا المذهب في التقلص نظرياً ، من ناحية ثانية ، اخذ تشاغل اذهان الناس بالحقائق الخارجة عن الحس والزمان في التقلص ايضاً ، حتى اصبح الدين نفسه دنيوي النزعة شيئاً فشيئاً . ٢ - وبصرف النظر عن هذا التفاوت العام من حيث المقياس بين النظامين الكوني المتوسط والحديث ، وعلى الرغم من المخطاط المكانية التي اسندها نظام القرون الوسطى الى الانسان في طوره السابق للقداء ، فهو قد اسبغ على التاريخ الارضي على كل حال معنى فريداً . فلم يكن ثمة كواكب اخرى كانت تمثل على سطحها مسرحيات ماثلة ، اعظم شأنها ، كل منها بمنزل عن الاخرى ، ودون تأثير عليها . فالكون لم يكن على الاقل ملهى ذا عدة دوائر . ومع ذلك فالنفسية التي كان يرجى مرة ثانية ان تنجم عن مثل هذا المفهوم المضمحل تكن من مميزات الفكر في العصور الوسطى . فبعد ان فقدت الارض مركزها الفريد بدأ سكانها يحدون مصلحتهم الكبرى في تطور الاحداث الارضية العام ، وسرعان ما أخذوا يتحدثون عن مآتهم الفعلية والممكنة - (مع انها لم تكن تؤلف بأسرها دون شك الا احداثاً موقفة في سيرة قصارييف الزمان التي لا نهاية لها ، ولم يكن مسرحها الا جزيرة صغيرة في عالم لا يحد ولا يدرك) ، كما لو كان مصير الكون العام متوقفاً جملة عليهم وينبغي ان يبلغ اوجه فيهم . فالحيوان العاقل ، لم يأخذ في الاختيال بتكبر وزهو بالغين في زاويته الصغيرة من المسرح الكوني ، في القرن الثالث عشر بل في القرن التاسع عشر . ودواعي تلك المفارقة طبعاً تكن في ان بعض الفكر الفرعية اخذت تكافئ الى حد بعيد ، في الحقبة المتأخرة والاولى معاً ، النزعة الخاصة بالافتراضات الكونية المتعارفة . ولسنا بحاجة هنا الى الفحص بعد عن ماهية هذه العوامل المكافئة ، اذ يكفي ان نلاحظ ان بعض النتائج التي كان يمكن ان تنتج بصورة طبيعية عن ادخال المقياس والشكل الزمانيين المكانيين الجديدين للاشياء انما تجلست بالفعل في طور لاحق وعلى شكل جزئي ، وان كان مقترناً بشيء من القلق كما رأينا . ولعل اثرها التام بقي مرهوناً بالمستقبل .

التعام والنفس ليل الالما في عند ليل نتر ورا سبدينوزا

اذا اعتبرنا النظم الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر ، تجلّس مفهوم سلسلة الوجود على ابرز وجه وأمله وأوسمه في فلسفة لينتز . فخواص الكون عنده هي التام والاتصال والتدرج المستقيم . فالسلسلة تتألف من مجموعة الجواهر الفردة* ، المترابحة في تسلسل متصاعد بين الله وبين ادنى مراتب الحياة الحاسة ، بحيث لا يشبه اثنان منها الآخر ، بل يختلف كل منها ادنى اختلاف ممكن عن ذلك الذي يقع تحته او فوقه مباشرة في سلم الموجودات . ولما كان ميتافيزيقي لينتز ضرباً من المثالية ، او بتعبير ادق ، من حلول النفس** ، فهو يحدد التدرج اصلاً تحديداً نفسانياً لا صورياً . فالجواهر الفردة انما تتباين بحسب مراتب الوعي التي يتصف بها كل منها ، او درجات التكامل او الوضوح التي « تعكس او تمثل » بها سائر اجزاء الكون . ومع ذلك فللعالم المادي ايضاً ، كظاهرة راسخة الاسس ، (وهو الشكل الذي تتجلى فيه تلك الماهيات غير الجممانية احداها للاخرى ضرورة) مكان ثلوثي مبهم الى حد ما ، الا انه جوهرى بالنسبة الى نظرة لينتز للاشياء . وهو يستعمل عادة دون تردد لفة الواقعية الطبيعية المألوفة ، ويمالج مشكلات العلم الطبيعي ، كما لو كانت مشاكل اصلية لا وهمية ،

Monads *

Panpsychism **

وعلى العالم المادي ايضاً تنطبق القوانين الثلاثة نفسها ، التي يلبغي ان يستعملها الباحث في الطبيعة ، كمبادئ هادية في مباحثه التجريبية . ونقع على افضل تعبير عن ذلك في احدي رسائل لينناز ، التي سقطت عادة من مجموعة مؤلفاته المشورة ، والتي لفت الانتباه الى اهميتها الخاصة عدد من الدارسين المحدثين لفلسفته ^١ . وهالك ما يقوله :

« ان جميع اصناف الموجودات المتباينة التي تؤلف مجتمعة الكون ، ليست ، بالنسبة الى فكر الله الذي يحيط بوضوح براتبها الجوهرية ، الامنازل عدة متقاربة كل التقارب على قوس هندية واحد ، بحيث يستحيل وضع اي منازل اخرى بين اي اثنين منها ، ما دام ذلك يفضي الى اللشويش والنقصان . وهكذا فالبشر متصلون بالحيوانات والحيوانات بالنباتات والنبات بالمتحجرات * التي تحتلط بدورها بتلك الاجسام التي تمثلها لنا حواسنا ومخيلتنا كجمادات مطلقة . ولما كان قانون الاتصال يقتضي عندما تتقارب الصفات الجوهرية لموجود ما من صفات موجود آخر ان تقارب جميع خواص ذلك الموجود تدريجياً خواص الآخر ، فمن الضروري ان تؤلف جميع مراتب الموجودات الطبيعية سلسلة واحدة تتصل فيها الاصناف المختلفة ، كما يتصل عدد من الحلقات احداها بالاخري اتصالاً وثيقاً يجعل من المستحيل على الحواس او الخيلة ان تعين بالضبط النقطة التي تنتهي عندها الاولى وتبتدىء الثانية ، في حين تكون جميع الاصناف التي تقع قرب الحواجز الفاصلة بينها او عليها ، اذا صح التعبير ، مبهمة ومتصفة بصفات يمكن اسنادها الى احد الصنفين المجاورين على السواء . وهكذا فليس في وجود الحيوانات النباتية ، كما يدعوها بوداوس Budaeus غرابة قط ، بل وجودها على العكس مما يقتضيه نظام الطبيعة . ولبدأ الاتصال في نظري من

المفعول ما يجعلني امسك عن الاستغراب اذا بلغني ان مثل هذه الموجودات قد اكتشفت ، اعني مخلوقات قد تعتبر بالنسبة الى بعض خواصها ، كالغذاء والتوليد مثلاً ، حيوانات او نباتات على السواء . وهكذا تنقلب رأساً على عقب القوانين السائدة المبنية على افتراض انفصال كامل ومطلق بين المراتب المختلفة للموجودات المتجاورة التي يحفل بها الكون - اقول : ينبغي ان لا استغرب اذا بلغني خبر اكتشافها ، اذ انني مقتنع بالفعل ان وجود مثل هذه المخلوقات ضروري ، وان علم الحيوان قد يكشف عنها ذات يوم ، حين يرغل في دراسة لانهاية الموجودات الحية التي يحجبها صفر حجمها عن المشاهدة العادية والتي اكتشفها احشاء الارض واعماق البحار ، ٢ .

هذه الجوانب مع ذلك جوانب معروفة من نظام لينتز . وسوف نتناول في هذه المحاضرة طائفة اخص واصعب نوعاً ما من المسائل المترابطة ، نأر حولها شيء من الاختلاف في التأويل بين المشتغلين بدراسة مذهبه . وهذه المسائل هي : اولاً ، صلة مبدأ التام بتلك القضية الاساسية في فلسفته والتي يدعوها مبدأ التعليل الكافي . ثانياً ، المدى الذي يسنده بالتالي لمبدأ التام ، وثالثاً (وهو سؤال يتداخل مع السؤالين الآخرين) : هل تخلص فعلاً من تلك الجبرية المنطقية المطلقة التي تتميز بها فلسفة اسبينوزا .

ان لينتز اقل دقة وانسجاماً في صياغته لمبدأ التعليل الكافي مما يحذر بفيلسوف حين يعالج قضية ما يسند اليها تلك الاهمية العظمى في العلم الطبيعي وفيما بعد الطبيعة . واحياناً يبدو انها تشتمل ، ان لم نقل تتحوّل الى قضية الاطراد السببي العملية في الطبيعة ، وفي احيان اغلب ، يعبر عنها تعبيراً يبدو انه اقرب الى السببية الفائية منه الى السببية الفاعلة . وقد اعتبرت عامة بمثابة اثبات متطرف لنظرة غائبة الى الطبيعة - او بمثابة القول بأن وجود الاشياء وخواصها وسلوكها ينبغي ان تفسر آخر الامر بالاستناد الى القيم التي تفضي الى

تحقيقها ، واننا نستطيع اكتشاف حقائق علمية واقعية ، من خلال تقصي متضمنات نظام القيم الاساسي الذي يعبر عنه الكون . وهكذا يقول راسل Russell في كتابه الذي يدور على لينتز : « ان قانون التعليل الكافي ، اذا اسند الى الموجودات الفعلية ، كان عبارة عن اثبات للاسباب الغائية . فلكي نستنتج وجوداً فعلياً ، اذن ، ان من موجود آخر او من مفاهيم محضة ، ينبغي درماً ان نستعمل مفهوم الخير ، ، وهو قول يسند الى مفهوم الخير ، كما يردف راسل ، صلة الى الوجود الفعلي ، لا يتصف بها اي مفهوم آخر ³ . ومع ان هذا التلخيص لغرض لينتز قد يعزز بمقتبسات عدة من مؤلفاته ، فهو لا يعبر عن اهم جانب واخصه من مذهبه في هذا المقام ويميل الى الارجاء بمفهوم معكوس للعلاقة بين مفهومي الخير والوجود في فلسفته . فالباعث الذي يمكننا ان ندلل على انه ادى الى الايمان عنده بمبدأ التعليل الكافي ، كتعميم كوني ، لم يكن بالدرجة الاولى الرغبة في الوقوف على ما يقصد عامة بغائية الطبيعة - اعني ، الانسجومات الدقيقة مع اهداف من نوع ما كالراحة او المصلحة او السعادة او ارشاد الانسان وغيره من الكائنات الماقلة . فقد كان لينتز اقل حرصاً (ولا اقول انه لم يكن حريصاً قط) على القول بأن علة شيء ما هي خير ما ، بالمعنى المألوف الذي يفيد انه يفضي الى رضى الله او الانسان او الحيوان الذاتي ، من القول ان للشيء على كل حال علة ما ، وانه يستند منطقياً الى شيء آخر هو نهائي منطقياً .

فقد كان بيدو للينتز ونقر من معاصريه ان معرفة ما اذا كان وجود اي عالم قط والتركيب العام للعالم الموجود فعلاً يمدوان كونها صدفتين مريميتين هي بمكان من الخطورة وغير ممتعة ضرورة ، اعني ما اذا كان من اليسير تصور عدم حدوث العالم اصلاً او كونه مختلفاً كل الاختلاف عما هو عليه ، وانه انما اتفق للعالم ، نتيجة طالع شؤم او طالع سعد ، ان يوجد ويتصف بالخواص التي يتصف بها . وقدل جميع الظواهر على ان الوجود حافل ، لا في جزئياته الصغرى وحسب ،

بل في جوانبه الشاملة ، بخواص ذاتية محض ، لا يمكن تحليلها بوجه من الوجوه . ويتبين ذلك بنوع خاص عندما نأخذ صفات الكون العددية والكيفية المحض بعين الاعتبار . فليس عدد ما في السلسلة الحسابية بأقدس او اجدر بداهة بالوجود من عدد آخر . أفمن الصحيح مع ذلك ان عدداً معيناً ما ، او منتخباً مرتجلاً بحتاً ، من بين جميع الاعداد الممكنة للذرات الارلية مثلاً او الكواكب او الشمس او خلايا الجراثيم او العقول ، قد خرج صدفة الى حيز الوجود ؟ ام ترى ما ندعوه بقوانين الطبيعة نفسها ما هي الا نزوات المادة التي اتفق لها لفترة من الزمن على الاقل ان تسير دون تحليل بانتظام ظاهر على نحو ما ، من بين ملايين الانحاء الاخرى التي كانت متيسرة لها منطقياً دون تمييز ؟؟ كان ثمة بالطبع في التراث الفلسفي الذي ورثه ليننتز وعصره عامل مألوف زاد في حدة هذه المشكلة وعيّن في الوقت نفسه الشكل الخاص الذي اتخذته . فقد كان معظم فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر غير الماديين ما يزالون يفكرون عادة من ضمن نطاق عالين للوجود . فعالم الماهيات او الطبائع او المثل الافلاطونية ، كانت امراً لا بد من تناوله بمثل القطعية والموضوعية اللتين كنا يتناولون بهما عالم الموجودات الفردية الزمنية ، الطبيعي منها والروحي . ومع ان الاول لم يكن موجوداً بالفعل ، فقد كان اهم وارسخ العالمين ^٤ . والحق ان المذهب التصوري * لا مذهب الوجود الحق الافلاطوني كان هو المذهب المتعارف عامة ، في باب طبيعة المثل . فقد ذهب ليننتز نفسه مثلاً الى ان عالم الماهيات لا وجود له قط ، ما لم يتصوره ذهن الله ازلاً . « كل حقيقة يلبني ان تكون مبنية على شيء موجود ما . فلو لم يكن ثمة إله لما كان ثمة موضوعات هندسية » ^٥ . ولم يكن ذلك ليعني بالطبع ان الماهيات بالنسبة الى الذهن البشري كانت اقل استقلالاً او جوهرية ، حتى بالنسبة الى ذهن الله . كان لكل ماهية (بما في ذلك ماهيته) ، بحسب الرأي الشائع وان لم يكن الرأي الوحيد ، تقدم منطقي معين على

Conceptualism *

الموجود او الموجودات المقابلة لها . وفي هذا العالم الازلي وحده كانت توجد
الضرورة التي لا تنفصل عن الصفة العقلية التامة للموجود . فقد كان حيز جميع
العقول القصوى والموضع الذي كان ينبغي ان تطلب فيه التفسيرات المقننة
للوقائع وحسب . فالتفسير الذي يكتفي برد واقعة بمجولة ما الى واقعة اخرى
- حتى ولو كانت الثانية حدثاً او موجوداً متقدماً بالزمان او احدى تلك
الوقائع العامة التي ندعوها قوانين تجريبية ، لا يفي بالفرض قط ^٦ . وكان
الذهاب الى ان ذلك لم يكن الوضع الذي يتردى ادراكنا المحدود فيه في
اغلب الاحوال وحسب ، بل وضع العالم الموضوعي ايضاً ، بمثابة الاخذ ، فيما
يبدو ، بالطبيعة العشوائية لكل شيء . اما اذا امكن ، من ناحية اخرى ،
ادراك كيفية استناد وجود شيء ما او خواصه وسلوكه على « طبائع الاشياء »
(اي ادراك انه بما ينطوي عليه تركيب ماهية ما او نظام لا يتغير من العلاقات
القائمة بين الماهيات)^٧ ، فلم يكن البحث عندها عن علل اخرى حشواً وحسب ،
بل اصبح مستحيلاً ايضاً . فالواقعة المجردة انما ردت الى ضرورة ما ، فلم تمد
مستمعية على الادراك ، والعارض الظاهر لوجود جائز انما ادرك في شكله
الازلي ، اي كأمراً لازم عن « حقيقة ازلية » قائمة في المثل ، نقيضها عبارة عن
امتناع منطقي . وبعبارة احد كتاب القرن الثامن عشر المؤلف : « عندما
يتبين ان ضرورة مطلقة كامنة في طبيعة الاشياء نفسها » ، كما نجد مثلاً في باب
الاشكال الهندسية ، « هي علة كونها ما هي واساسه » ، فينبغي ضرورة ان
نتوقف عند هذا الاساس وهذه العلة . اما السؤال عما هي علة العلة التي هي
بطبيعة الحال اقصى الملل جميعها ، لمتناقض ^٨ .

كانت الحاجة الى العثور في عالم المثل على وجه ما وفي مكان ما ، بالاضافة
الى الترابطات الضرورية بين صفات يمكن ان توجد ويمكن ان لا توجد ، على
اساس حاسم للوجود الفعلي نفسه ، حاجة ملحة بالطبع ، بالنسبة الى فلسفة
كانت تضع دوماً نصب عينيها على ذلك الوجه مستويين للحقيقة ، عند احدها

فقط يتسنى لعقل الانسان الباحث عن العلل ان يقر قراره . وما لم يتح لواقع الوجود ان يبرز على شكل ضرورة قائمة في عالم الماهيات عند نقطة ما ، فقد كان من شأن هذين العالمين ان يبقيا منفصلين انفصالاً غريباً ، اذ لم يكن بينهما جسر يصل احدهما بالآخر ، في حين كان يبدو عالم الموجودات بأسره ضحية اللاعقل الحالك السواد . تلك كانت المشكلة التي واجهت فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي كان مبدأ التعليل الكافي عند ليننتز احد اجوبة عدة عليها . وقد كان ذلك المبدأ ، كما سنرى ، بسطاً واستطراداً للقضية التي طرقت في طياروس . وقد وصف ليننتز نفسه ، في رسالة ترقى الى سنة ١٧١٥ ، فلسفته بأنها محاولة لتسقي المذهب الافلاطوني الى حد ما .

« كنت منذ نعومة اظفاري شديد الولع بالاخلاق عند افلاطون وبميتافيزيقه الى حد ما ، اضعف الى ذلك ان هذين المطلبين يسيران جنباً الى جنب على غرار الرياضيات والطبيعات . فاذا استطاع امرؤ ما ان ينظم الافلاطونية تنظيمياً حسناً فانه يكون قد اسدى صنيعاً جليلاً الى المجلس البشري . ولا بد ان يتبين انني قد دنوت من ذلك بعض الدنو »^٩ .

ولكننا قد لمحسن ادراك معنى جواب ليننتز على هذا السؤال ومفراه التاريخي اذا استعرضنا طبيعة الاجوبة الاخرى التي كانت متداولة في عصره . اما انه لا بد من وجود تعليل كاف لوجود شيء ما عوضاً عن عدمه — اعني ان الوجود يمكن تعليه في موضع ما كضرورة ناجمة عن نظام منطقي للماهيات — فقد كان من المسلمات الاولى عند الكثيرين من كانوا يرفضون المبدأ على الشكل الذي وضعه ليننتز . فقد صرح صاموئيل كلارك Samuel Clarke ، الذي كان يعد ، في العقود الثلاثة الاولى من القرن الثامن عشر ، في طليعة الفلاسفة الانجليز الاحياء ، انه « من التناقض المصريح ، ان نفترض ان احد شيئين ممكنين على السواء (اعني يوجد شيء ام لا شيء منذ الازل ؟) منوط دون الآخر بلا

شيء قط . فكل ما يوجد فله بالاختصار « سبب » . ولما كان « التولد عن سبب خارجي ما لا يصدق قط على كل شيء » ، فينبغي ان يوجد في مكان ما كائن ما ، « يوجد بحكم ضرورة مطلقة قائمة في طبيعة الشيء نفسه اصلاً . وهذه الضرورة او العلة الذاتية للوجود :

« لا بد ان تتقدم (ولكن ليس في الزمان) على وجود ذلك الكائن نفسه ، اذ انه ازلي . ولكن لا بد ان تتقدم ، من حيث التسلسل الطبيعي لفكرنا ، على افتراضنا لوجوده ، اي ان هذه الضرورة يلبغي ان لا تقتصر على كونها لازمة عن افتراضنا لوجود ذلك الكائن ... بل ينبغي ان تفرض نفسها من قبل علينا ، شئنا ام أبينا ، حتى حين نحاول افتراض ان مثل هذا الكائن غير موجود ... (اذ) الضرورة ... المطلقة بحد ذاتها ، عبارة عن تلك الاستحالة الصريحة او ذلك الأشكال على تناقض يلزم عن افتراض العكس » ١٠ .

ان الكائن الذي طبيعته او ماهيته هي الاساس الضروري ، (وبالنسبة الى فكرنا اذن الاساس الشارح) لوجوده هو بالطبع الله . « فاذا سأل سائل : اي نوع من الفكر هي فكرة ذلك الكائن الذي يعتبر افتراض عدمه تناقضاً صريحاً ، فاني اجيب : انها اولي الفكر التي يمكننا تمثلها وبسطها ، او بالاحرى ، الفكرة التي لا نستطيع استئصالها او انتزاعها من اذهاننا (ما لم نكف عن التفكير جملة) ، لكائن في غاية البساطة ، أزلي ولامتناه اطلاقاً ، اصلي ومستقل . ولولم يكن في هذا المقام علة تقضي بالوجود ، لنجزم عن ذلك استحالات شتى . فكان السبب الاول قابلاً لان يكون متناهياً او لامتناهياً على السواء ، و « لا يمكن ان لا يوجد في امكنة اخرى دون علة ، كما يوجد دون علة في تلك الامكنة التي تثبت ظواهر الطبيعة انه موجود فيها » ١١ . وأدعى من ذلك ، كما دلت احد تلامذة كلارك ، فما لم تنطو ماهية الله على تعليل كاف لوجوده ، لم تكن لدينا ضمانة عقلية انه ليس صائراً يوماً ما الى العدم .

« من الواضح والراهن ان اي تبدل يطرأ على وجود كائن ما قد يحدث دون سبب او علة، بمقدار ما يمكن تصوّر وجود ذلك الكائن حادثاً اصلاً دون سبب او علة او مستمراً على حاله من الوجود دون سبب او علة. فلو كان السبب الاول اذن قد وجد اصلاً دون اي سبب او علة، لامكن ان يكون متفيسراً او فاسداً بطبيعته وامكن ان يحمل في ثناياه سبب انعدامه او اساسه او علته » ١٢ .

كانت تلك وجوهاً لاهوتية للقول ان وضع عالم لم يكن الوجود فيه قائماً على اساس من الضرورة في اي مرحلة من مراحل انما هو في نهاية المطاف عالم قلق - وهو وضع وصفه فيكتور هوغو Victor Hugo بعد ذلك بسنين ببلاغة اوفى فقال : « النهاية الوشيكة دوماً، دون اي تراخ بين الوجود وعدم الوجود، العودة الى البوتقة، الانحدار الممكن في كل لحظة، تلك الهوة هي الخلق » .

فبالنسبة الى كائن واحد اذن كان كلارك وليف من فلاسفة ذلك العصر ولاهوتيه، يتبرمون تبرم اسبينوزا وليبنتز بالتسليم بان الوجود لا علة ضرورية له . فوجود الله على كل حال لا يمكن الذهاب الى انه عرض . صحيح ان عدداً من اثبتوا ذلك ، ومن بينهم كلارك ، انصرفوا الى جدل لفظي حول دليل الوجود الحق الذي قال به أنسلم Anselm والذي كان يتبنى المنطق ذاته . الا انه لم يكن ثمة في الظاهر الا نفر ضئيل ١٣ لم يكونوا ليتنكبوا عن انكار وجود كائن ضروري ens necessarium ، اعني كائناً من طبيعة ماهيته ان لا تكون ماهي، كاهية، ما لم يكن موجوداً .

ولكن أكان كافياً ان نقر بوجود ذات واحدة من هذا النوع، وندع سائر عالم الموجودات دون دعامة يستند اليها في عالم المثل او في العقل الالهي - اذا استعملنا التعبير اللاهوتي عن ذلك المفهوم ذاته ؟ على هذا السؤال كانت فلسفة اسبينوزا (على غرار فلسفة ابيلارد وبرونو) قد اجابت بالنفي القاطع .

كل واقعة وجودية ينبغي الذهاب الى ان جذورها تمتد الى العالم الازلي، الى الضرورات الخاصة بالماهيات والعلاقات بينها . وكل ماهية كذلك ينبغي ان تؤتي ثمارها في عالم الموجودات . اما ان التحقق الضروري لجميع الممكنات هو مما يقرره اسپينوزا ايضاً، فلم يتبين لجميع شراحه . اذ يبدو ان ذلك يتعارض مع بعض المتضمنات المنطقية لنظامه ومع بعض اقواله الصريحة . فالذهاب الى انه قال بمبدأ التمام ينطوي، كما رأى بعضهم، على التناقض الذي ينطوي عليه القول بان جميع الموجودات والاحداث المتعاقبة ينبغي ان توجد معاً . اذ ان ضرورة وجودها عبارة عن ضرورة منطقية، لاصلة للزمان بها اذن قط . فنحن لا نقول - او لم يقل رياضيو عصر اسپينوزا - اننا اذا وصفنا مثلثاً ما ، فمن الضروري ان تصبح زواياه الداخلية ذات يوم مساوية لزاويتين قائمتين وحسب . كذلك لا يستطيع امرؤ يرى ان الكون يشتمل على جميع الاشياء الممكنة الوجود على سبيل الضرورة المنطقية ان يأخذ بالقول ان بعض الاشياء المفردة تحدث على اثر اشياء اخرى، ولكن الاشياء المفردة يحدث احدها على اثر الآخر . وينبغي ان لا نعزو الى اسپينوزا دون مبرر واضح مذهباً يتعارض مع هذه الحقيقة البينة . كذلك يقول احياناً بصراحة اننا قد نتمثل « فكراً لكيفيات غير موجودة » ، اعني لموضوعات جزئية لا وجود لها بمنزل عن العقل المستوعب لها^{١٤} . اضعف الى ذلك انه يصرح بانه « ما من تحديد ينطوي على كثرة معينة او عدد محصل من الافراد او يعبر عنه » . مثاله ان تحديد المثلث يفيدنا فقط عن « طبيعة » المثلث، ولا يستلزم شيئاً من حيث عدد المثلثات الموجودة . من هنا القول ان الجزئيات الفعلية التي يتألف منها الكون في اي زمن اتفق هي في عرف اسپينوزا عبارة عن جملة غير ضرورية منتخبة (فكانت تعسفية اذن) من بين اشياء ممكنة الوجود تربو عليها عدداً بدرجات . ولكن هذا النمط من التفسير لمذهبه مستحيل فيما ارى . فمبدأ التعليل الكافي ينطبق في الصيغة التي يضعها على عدم الوجود والوجود معاً . « فكل موجود اطلاقاً ينبغي تعيين سبب او علة لوجوده او عدم وجوده على السواء »^{١٥} . وان «عقل

الله، بقدر ما نتصوره عين الماهية الالهية، هو بالفعل سبب جميع الاشياء»^{١٦} .
أفيمكن ان يكون ثمة علة كامنة في طبيعة هذا السبب الاسامي لعدم وجود
بعض الاشياء الممكنة الوجود؟ من البديهي ان لا . فما من شيء يمكن تصوّره،
اعني شيئاً غير متناقض بذاته، الا وهو «خاضع لعقل لامتناه» . فما دام الله
قادراً اذن على تصوّر جميع الماهيات، وما دام لا يمكن ان يتصف هو او الكون
بالعقلية، اذا لحق الوجود جزافاً ببعض الماهيات المتناهية، بينما افتقر البعض
الآخر اليه، وما دام «كل ما نتصوره مقدوراً لله فانما يوجد ضرورة»^{١٧} ،
وما دامت قدرته غير محدودة (اذا استثنينا امتناع تصور المتناقض بذاته او
احدائه)، لزم عن ذلك «انه ينبغي ان ينبج عن ضرورة الطبيعة الالهية عدد
لامتناه من الاشياء على وجوه لامتناهية، أعني جميع الاشياء التي يستطيع عقل
لامتناه ان يحيط بها»^{١٨} . والحق ان اسبينوزا يستنبط في بعض المقاطع
الوجود للضروري لجميع الكيفيات المتناهية الممكنة لكل خاصة، من مبدأ التعليل
الكافي مباشرة، دون التدرّج بالدليل القائم على وجود الله كسبب، اذ ان
وجوده نفسه مستمد بالفعل من ذلك المبدأ ذاته . ومع ان ماهية المثلث، اذا
اعتبرت على حدة، لا تستلزم بمحد ذاتها وجود اي مثلثات، الا ان وجودها يلزم
«عن نظام الكون المادي عامة . اذ يلزم عن ذلك ضرورة اما ان مثلثاً ما يوجد
ضرورة او انه من المستحيل ان يوجد الآن . وهذا امر يتّين بذاته . فلزم عنه
ان شيئاً ما يوجد ضرورة، ما لم يمكن ايراد سبب او علة تحول دون وجوده» .
وبكلام آخر، ان صنف المثلثات نوع ممكن من الاجسام المادية (من حيث
الشكل)، او كيفية من كيفيات الامتداد . وكل نوع او فرد من افراد النوع لا
يد ان يتصف بالوجود الفعلي، ما لم توجد «علة» تستلزم استحالته، وتلك العلة
هي عبارة عن كون وجوده ينطوي من ناحية ما على تناقض ذاتي وحسب .
وقياساً عليه، يمكن اثبات وجود الله الضروري بناء على المقدمة القائلة «انه ما
من سبب او علة يمكن ايرادها من شأنها ان تحول دون وجوده او تنفي ذلك
الوجود» . فمن «غير المعقول ان يقال في موجود لامتناه اطلاقاً وكامل غاية
الكال» ان وجوده ينطوي على تناقض^{١٩} . فلدى اسبينوزا اذن دليلان متباينان

على وجود الله . الاول هو دليل الوجود الحق ، القائم على تحديد سبب ذاته بقولنا باختصار « انه ذلك الذي تنطوي ماهيته على الوجود » . وهذا الدليل ينطبق على الله دون سواه ، ما دام لا يمكن ان يوجد الا ماهية واحدة من هذا النوع (كما يفترض الدليل) . والثاني هو الدليل المبني على ضرورة وجود اي شيء لا يحول دون وجوده ضرب من الاستحالة المنطقية . وهو ما ينطبق على جميع الماهيات ، مع ان لماهية الله باللسبة اليه ميزة واحدة فريدة ، من حيث يفترض اسپينوزا ان من البديهي ان ماهية ما ، حدها انها تتصف بخاصتي « اللاتماهي المطلق » و « الكمال » لا يمكن ان يحول بينها وبين الوجود اي عائق منطقي ذاتي او غير ذاتي . ويقابل هذين الدليلين الطريقتان الاثنان لاستنباط مبدأ التام : الاول ، غير مباشرة ، من مفهوم الله الذي اثبت وجوده على حدة بواسطة دليل الوجود الحق ، والثاني ، مباشرة ، من المقدمة نفسها التي اثبتنا بناء عليها في الدليل الثاني وجود الله ذاته .

ومع ذلك فقد ذهب معلق متبحر واحد على الاقل الى ان اسپينوزا انما عنى بمبدأ التام ان جميع الاشياء المتصورة قد وجدت او سوف توجد يوماً ما ، وحسب . ولكن هذا التأويل لا يصطدم بالحقيقة البينة القائلة بان الضروري منطقياً ليس ضرورياً وقتاً ما دون آخر ، وحسب ، بل هو مما يرده اسپينوزا صراحة في كل من المقالة الصفري وكتاب الاخلاق . فهو يقرر خطأ اولئك الذين ينهبون الى انه « لو خلق الله كل ما هو قائم في ادراكه » ، لما بقي الآن امامه شيء يخلقه ، فلم يسع القول الآن انه قادر على كل شيء . اذ ينبغي على العكس ، كما يقول اسپينوزا ان نتصور « ان قدرة الله المطلقة قد تجلّت منذ الازل وسوف تبقى على حالها من الفعالية ابد الدهر »^{٢٠} . فمن الممتنع ان نتصور انه خلق في زمان غابر ما عالماً يختلف عن العالم الذي يخلقه الآن . اذ ان ذلك يستلزم ان ادراكه و ارادته كانا آنذاك مختلفين عما هما عليه الآن . فلو كانت خليقته في زمن ما ناقصة غير تامة ، فقد كان هو اذن ناقصاً غير تام زمنياً ما ،

وذلك تناقض صريح . وحاصل القول ، انه لا يمكن ان يوجد في اي وقت
« سبب من شأنه ان يجعله على خلق شيء ما يختلف او يربو على اي شيء آخر » .
وهكذا « فقد انبثقت ضرورة عن قدرة الله المطلقة او طبيعته اللامتناهية
لانهاية من الاشياء في كفيات لامتناهية - اعني جميع الاشياء - او سوف تثبت
دوماً بالضرورة ، كما يلزم عن طبيعة المثلث من الازل والى الابد ان حاصل
زواياه الثلاث مساو لزاويتين قائمتين » ٢١ . فوجود جميع الموجودات الممكنة
مدى الزمن كله هو لازمة من لوازم الطبيعة الالهية ، اذن .

فبدأ التام اذن ، في ما قد يدعى شكله الجامد ، كامن في صلب مذهب
اسبينوزا . فهو ينطلق من عدم تغير اساس العالم الخارج عن الزمان ليستدل
مباشرة على الامتلاء الضروري وعلى استحالة تغير محتويات العالم الزمني الضرورية .
ولكن تناقض ذلك المبدأ ابين في فلسفته منه في فلسفة من عداه ، وهذه الظاهرة
هي التي حلت بعض الشراح الى حد ما على اساءة التأويل الذي اشترت اليه .
ولكن اذا انطلقنا من الضرورة المنطقية الازلية الخاصة بماهية ما ، فليس ثمة
بالفعل دليل صحيح على اي قضية تمت الى الوجود في الزمان . فالزمان نفسه
غريب عن تلك الضرورة ، اذ هو خاصة غير منطقية من خواص الطبيعة . فكل
ما يصح على ماهية ما يصح عليها جملة واحدة ، اما ما يصح على العالم الزمني فلا
يصح عليه جملة واحدة . فالصيرورة والتغير بحد ذاتها لا يمكن زجها في نظام
عقلي ازلي حقاً . ومحاولة التطرق من ذلك النظام الى نظام توجد فيه بعض
الاشياء حيناً ، واشياء اخرى مختلفة كل الاختلاف حيناً آخر ليست بما يلزم
منطقياً ، بل هي ادهى . الا ان ذلك كان مما يقتضيه مبدأ التام - بل كان مما
يقتضيه بأشد جلاء ، حين كان يعتبر ذلك المبدأ لازمة من لوازم مبدأ التعليل
الكافي . فاذا كان التعقيق الفعلي لجميع الممكنات الاصلية ضرورياً بالنسبة الى
عالم عقلي ، فكل شيء وكل انسان كان يلبغي ان يوجد ، وكل حدث كان ينبغي
ان يحدث منذ الازل ، في كل متجاور في الزمان . ولكن الطبيعة ليست كلاً

متجاوراً في الزمان. وما يجعل هذا التناقض أبين عند اسبينوزا هو كون مفهوم النوع لا يلعب في نظامه ، بصورة عامة ، الدور الذي يلعبه في نظم عديدة اخرى ، تلتزم جميعاً بنفس المبدأ . وتبعاً للتأويل الذي كان يعتمد غالباً ، كان من شأن تمام العالم ان يتحقق على شكل كاف في حال كون كل نوع من الموجودات متمثلاً دوماً في العالم الزماني . فالانواع لا الافراد كانت الوحدات التي كانت تعني بها الطبيعة . الا ان اسبينوزا يقفز عادة دفعة واحدة من الصفات الالهية او « الكيفيات اللامتناهية » ، الى الجزئيات الموجودة تارة وغير موجودة طوراً ، وبمقادير مختلفة في احيان مختلفة . اما ان الطبيعة بهذا المعنى لم تكن مستقرة على حال ، او « تامة » ، دوماً فقد كان امراً بندهياً ، وكان اسبينوزا اذن ، اذ اثبت مبدأ التام ، مسوقاً الى تضاربات صريحة لا مفر منها في تطبيقه له . وسوف نجد الادراك المتزايد لهذه الصعوبة يفضي بمؤلفي القرن اللاحق الى تأويل جسيدي جذري لهذا المبدأ .

وهكذا اورد اسبينوزا مبدأ التام في اشد اشكاله تصلباً وأنزله منزلة الضرورة بالمعنى المنطقي الصرف . فقد كان لكل شيء قسط من التعليل الكافي التام للوجود الذي كان يرى معظم الفلاسفة انه وقف على وجود الله . ولكن اسبينوزا ، خلافاً لبرونو ، لم يستغل كل الاستغلال ذلك الجانب من جوانب مبدأ التام الذي قيض له ان يحفل بالنتائج في القرن الثامن عشر . فاشاقه خاصة من مذهبه لم يكن الجانب القاضي بأن كل ما كان ممكناً منطقياً فيلبي ان يوجد ولا بد ان يوجد ، بل الجانب القاضي بأن كل ما هو موجود فيلبي ، بحسب الطبيعة المنطقية الازلية للاشياء ، ان يكون قد وجد وان يوجد بالضبط على الوجه الذي وجد عليه . فقد كانت هذه النتيجة اللازمة عن حججه ، اي الشعور بجمالية كل خاصية من خواص الحياة البشرية وكل عرض من اعراضها ، (المضارعة للاستحالة النهائية لتصور الضد) ، اقرب ما يكون الى مزاجه الخلفي الخاص وأدعى ما يكون الى تحرير الناس من ربة الشهوات . وهذا الاطلاق

للضرورة جعل سبل التفكير الغائية في الاشياء غير جائزة ، اذ كان يستحيل تصور شيء على خلاف حاله او اسناد غاية ما او تفضيل ما الى اي شيء ، اعني تفضيل خير ما في الاحوال التي يكون شر ما او خير ادنى ممكنين حقاً فيها . من هنا فقدت هذه التمييزات نفسها كل فعوى .

اما الرأي المقابل، وهو ان ثمة نقطة واحدة فقط يمكن العثور عندها على علة للوجود في عالم الماهيات، فقد كان يتمثل في مجموعة هامة من الآراء الفلسفية واللاهوتية، قبل اسبينوزا وبعده معاً . كان ينص ذلك الرأي على ان ثمة فعلاً كائناً ضرورياً . الا ان الكائن الموجود ضرورة عبارة عن ارادة محض، او قدرة على الاختيار، بالاستقلال عن الاسباب الخارجية والدواعي العقلية . فتسخير الارادة الالهية حتى لحكم العقل انما يعني انكار حرمتها وسيادتها على جميع الاشياء الدنيا . فوجود الله اذن لم يكن لينطوي على اي ضرورة تقضي بتختم وجود عالم الموجودات المتناهية . نص هذا المذهب، في اشد اشكاله تطرفاً وتمسكاً، على انه لا يجوز الذهاب حتى الى ان نزوعاً عاماً نحو خلق اي شيء، او مشاركة الموجودات الاخرى ببيعة الوجود، هو من خواص الذات الالهية . كان لهذا المذهب فعلاً جذر تاريخي مزدوج . فقد كان بالدرجة الاولى تعبيراً عن ذلك الاغراق في تمجيد الارادة غير المسؤولة الذي كان يؤلف جانباً (وان كان جانباً واحداً)، من جوانب اللاهوت التقليدي في العالم المسيحي . وكان يمكن ايضاً استنباطه من احد ذينك المفهومين الافلاطونيين المتضاربين لله، اللذين كانا من جملة ميراث ما يعرف باللاهوت المسيحي . فاذا كانت ماهية الله لا تختلف عن ماهية فكرة الخير واذا كانت الخاصة المميزة للحقيقة المطلقة هي الاكتفاء الذاتي، فانه، حتى وان كان قد خلق عالماً ما، لم يكن لفعله ذلك اي مبرر . فلم يكن في طبيعته الذاتية شيء قط من شأنه ان يجعل من الضروري³ او المستحب ان يعمد الى ايجاد عالم من الموجودات الناقصة . ففعل الخلق اذن يلبغي ان يعتبر تعسفياً، لا اساس يستند اليه قط، ان بذاته او فيما تناوله او

تجاوز عنه . وكما قال دونس سكوتس او احد اتباعه : « لكل مخلوق صلة عرضية وحسب وجود الله، ما دامت (أي المخلوقات) لا تضيف شيئاً قط الى وجوده، كما لا تضيف نقطة ما الى طول خط ما شيئاً » ٢٢ .

وهكذا تحدّر عن الفلسفة في القرون الوسطى وعن الفلاسفة اليونانية معاً كقضية جازمة القول بان مفهوم الاله ذاته لا يناقضه شيء كالتسليم بان اي جانب من جوانب وجود ذلك الكائن يتوقف على وجود اي موجود يتصوره متميزاً عنه او على فعله، او يتأثر به الى درجة ما تأثراً حسناً او سيئاً . ولعل اغرب انتصار احرزه مبدأ التناقض، يضاف الى الانتصارات العديدة الماثلة في تاريخ الفكر البشري، هو الدمج بين هذا المفهوم لكمال مستغرق في ذاته ومشمول على ذاته - اي لاله ارسطو (ذلك العاشق الازلي لذاته)، وبين المفهوم اليهودي لاله زمني ولقدرة نشيطة شفيعة عاملة على ارساء قواعد البر في وسط دوامة التاريخ، ومفهوم المسيحية الاولى لاله جوهره الهبة المتدفقة، يشاطر مخلوقاته جميع احزانها ٢٣ . فاذا طبق مذهب اكتفاء الاله الذاتي على مفهوم الخلق، وهو الجانب الذي يهنا من هذا المركب الفكري هنا، لزم عنه كما رأينا اعلاه ان العالم المخلوق من وجهة النظر الالهية (اي من وجهة النظر الاخير والمطلق اذن)، ليس الا فضلاً لا مبرر له . فوجود المخلوقات، كما قال اغسطينوس، « هو خير لا يمكن ان يلتفع الله منه بحال »، فكان السؤال - كما اردف - اذن : لم اختار الله ان يخلق ؟ سؤالاً متناقضاً واثماً معاً، ما دام يستدعي سبباً لذلك الفعل الاولي للارادة المحضة التي هي سبب جميع الاشياء الاخرى ٢٤ ، باستثناء بعض الافعال الاخرى للارادة المحضة، التي سمح لبعض المخلوقات بتكلفتها . وكان مفهوم اكتفاء الاله الذاتي الافلاطوني الارسطوطاليسي اذن عند اغسطينوس وسلسلة طويلة من خلفائه ضماناً هامة ضد مذهب الضرورة الكلية . فلو كان الفعل الذي انبثق عنه العالم منوطاً باي دافع او كان له اي اساس يقوم عليه حتى في الذات الالهية، لما كان حراً . ولكن لما كان اي فعل لكائن مكثف

بذاته لا بد ان يكون غير منبعث عن غرض قط ، فحرية ليست موضع شبهة قط . وقد لحص اغسطينوس الصلة بين الفكرتين في حجة متسلسلة مقتضية لمبت دوراً هاماً في الفكر الاوروبي مدى عدة قرون : « حيث لا حاجة ، فلا ضرورة ، وحيث لا آفة فلا حاجة . وليس في الله آفة ، فليس فيه اي ضرورة » ٢٥ .

كان في التقليد الفلسفي اذن عاملان فعلاً - التمجيد الافلاطوني الارسطوطاليسي للاكتفاء الذاتي والتأكيد الاغطيني على اسبقية الارادة في تركيب الوجود ، يمكن اعتبارهما معاً منظويين على القول بأن الوجود الذي يوجد بالضرورة ، على الرغم من انه قد يكون قد ابدع اشياء اخرى ، فانما ابدعها بفضل افعاله الحرة التي لا غاية وراها ولا تعليل لها (فكان فعله عرضياً تالياً فعلاً) . وحول هذه القضية نضد فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ولاهوتيوها تعديلات لا نهاية لها . ويؤكد عليها ديكرت تأكيداً خاصاً فيقول : كان ينبغي ان يكون الله « غير مكثرت قط بمخلق الاشياء التي خلقها » .

« فلو تقدمت علة او خير ظاهر قضاءه بوجود الاشياء ، لكان مجبراً دون ريب على خلق الافضل . ولكن خلافاً لذلك ، لما قضى بوجود الاشياء التي وجدت فعلاً في العالم ، فقد كانت تلك علة كونها ، كما جاء في سفر التكوين : « حسنة جداً » اعني ان علة جودتها تتوقف على كونه اراد ابداعها » ٢٦ .

وعند ديكرت ان توقف الاشياء ذلك على الارادة المطلقة يتناول ، فضلاً عن وجودها ، ماهياتها او طبائرها . فليس في ماهية المثلث ما يجعل من الضروري جوهرياً ان يكون حاصل زوايا هذا الشكل مساوياً لزاويتين قائمتين او في طبيعة العدد ما يجتسم ان يساوي اثنين مضافين الى اثنين اربعة . فما يبدو لنا

حقائق ازلية هو بالفعل امر منوط بمشيئة الله ، الذي قضى بها واقربها بصفته
المشترع الاسمي ، منذ الازل وحسب ، ٢٧ .

ومن حيث الوجود على الاقل ، نجد هذه النتيجة نفسها في المؤلف الرئيسي
للاهوت الانكليكاني الرسمي مستنبطة من المقدمة الافلاطونية . فالاسقف
بيرسون Pearson يعلن في تفسيره لدستور الايمان (١٦٥٩) ما يلي :

« ان الله حر مطلق لا يخضع لاي ضرورة في جميع افعاله الخارجية ...
والمخلوقات التي تتصف بالادراك ، وبالتالي الارادة ، ليست مسخرة ضرورة في
افعالها لقوة عظمى وحسب ، بل قد يتحكم بها ضرورة تصور عارض لغير
لامتناه . الا انه يستحيل اثبات اي من هاتين الضرورتين في باب افعال الله ،
دون افتراض قدرة مساوقة للقدرة الالهية تعلق عليها ، او سعادة حقيقية مساوقة
للاكتفاء الالهي التام تعلق عليها . والحق انه لو كان الله فاعلاً باضطرار لمصنوعات
الخليقة لكان وجود المخلوقات ضرورياً كوجوده . ولكن الوجود الضروري
هو وقف على السبب الاول ، لا ريب في ذلك ، ٢٨ .

كان مؤدى ذلك ان السبيل الوحيد لتملص من فلسفة كلفسفة اسبينوزا
– التي لم تكن قد ظهرت الى حين الوجود بعد ، هو القول بأنه لم يكن لله في
فعله الخلاق ، مبرر وأنه لم يكن بوسع ان يجني اي نفع من وراء ذلك .

والتعبير عن هذه الفكرة في الشعر الفلسفي او الديني يبدو في بعض الاحوال
كصدى لمقاطع كلاسيكية ، تبسط المفهوم الابيقوري « للالهة التي تكاثرت » .
فعندما يمتدح رونسارد Ronsard مثلاً « إلهة الازلية » ، في مزيج غريب من
التصوير الوثني والمسيحي ، تعود الذاكرة بالمرء الى لو كريشيوس بمقدار ما تعود
الى ارسطو .

انك اول الالهة المهيمنة بعيداً جداً عن الاشجان

والنضال البشري الذي يقض مضجعنا هنا ،

الراضية بذاتها السعيدة كل السعادة ،

المالكة أزلاً الناعمة بكل خير ، ٢٩ .

ولكن عندما اعاد دراموند الهوثورنندي Drummond of Hawthornden
كتابة نشيد رونسار بالانجليزية وحوّله الى قصيدة أرفع وأبلغ إحكاماً من
قصائد الافلاطونية المسيحية ، فقد احتفظ بهذا المقطع ، ولكنه تبسّط فيه
وأفاض في دلالاته ، اذ قرن مفهوم الاكتفاء الذاتي بمفهوم الخلق :

« لا ، لم تستفيدي من ابداعك جرم هذا العالم العظيم

ايّ كال . فقبل استهلال الشمس والقمر والنجوم

دورانها الذي لا نهاية له ، وقبل ان يصبغ وجه السماء المستدير

بالسحب الارجوانية ،

بل قبل ان توجد في الجو سحب ، وقبل ان تقطر

عيون السحب بشأبيها ، او يعانق البحر الارض

او تلد الارض الازهار ،

كنت انت تحيين حياة رغيدة ،

دون ان يدرك العالم بشيء قط .

كلك في ذاتك ، كيف انت ذاتك ؟ ٣٠ .

ويبسط هذا السؤال ، الذي لم يكن اغسطينوس راضياً عنه والذي أدى هذا المفهوم مع ذلك الى افكاره دوماً^{٣١} ، افلاطوني من افلاطوني القرن السابع عشر هو جون نوريس John Norris بسطاً ذا فحوى خاصة ، فما دام الله :

« ... في ذاته سعيداً كل السعادة ... »

نقطة ساكنة لا تتحرك حول ذاتها متمركزة .

فلم يفعل اذن ، ما دام متمتعاً بنبضة لا يطفح كيلها قط ،

شيئاً غير التمتع بذلك ??

ولم لا يتمتع بوضعه الكافي لذاته ،

ويعيش بذاته حرّاً ، مطمئناً آمناً ،

شيمة ابيقوري ازلي حكيم ؟

ولم يعمل مدى ستة ايام لصنع

آية تنطق بثنائه ومجده ،

وهو الذي لم يطرأ على غبطته اي تغير ؟

فما حاجة الثري بضرب الدرهم ، والسعيد بإبداع الخلق^{٣٢} ؟

يقوم ميلتون في هذا الباب وسواه ايضاً شاهداً طريفاً على ذهنية تتجاوزها تيارات متضاربة ، ولكن هذا الشاعر اللاهوتي يميل بوجه عام الى اثبات تحكيمية الفعل الالهي . وهو يرفض احياناً مذهب ديكرت الشكلي المتطرف . فهمايات الاشياء والحقائق الخاصة بملاقات الماهيات الذاتية سابقة منطقياً لاي مشيئة ، وحتى الله لا قبل له بتغييرها . وهو يصرح في مقالته في العقيدة المسيحية : « أنه قد يقوم في الله ضرورة ذاتية غير قابلة للتغيير تقضي بالفعل الشديد ، مستقلة عن جميع المؤثرات الخارجية ، مقترنة باكمل حرية ممكنة . وكلا هذين المبدأين في الطبيعة الالهية ينزعان نحو الغرض ذاته . الا ان ذلك ، كما شعر ميلتون بداهة ، كان يفضي الى جبرية مفرطة ، اذ يثبت بعد ذلك بقليل خلاف ذلك تقريباً . « فلا يمكن القول ان افعال الله ذاتها ضرورية ، بل ان وجوده ضروري وحسب . اذ يشهد الكتاب المقدس على ان اوامره ، وبالتالي افعاله ، مها كان نوعها ، حرة تماماً »^{٣٣} . والنظر في الاكتفاء الذاتي الالهي يفضي بميلتون الى التأكيد تأكيداً خاصاً على ممارسة الله قدرته الخلاقة دون ان يكون له غرض من وراء ذلك . فالله ليس جواداً بالمعنى اللاهوتي الذي يقوم بحسبه الجود على اسباغ الوجود الفعلي على الموجودات الاخرى . « فجوده كان حراً في ان يفعل او ان لا يفعل »^{٣٤} . وهالك ما يقوله في « العقيدة المسيحية » : « لا مرء في انه كان بمقدور الله ، انسجاماً مع كمال جوهره ، ان لا يولد الابن ، ما دام التوليد ليس من جوهر الاله ، الذي ليس بحاجة الى الانجاب »^{٣٥} .

وهي ملاحظة ترد ثانية في « الفردوس المفقود » :

« لا داعي لان تتعجب انت ،

ما دمت لامتناهياً ،

ومطلقاً بالسبة الى جميع الاعداد ، مع انك واحد . »

ويبرز آدم بوضوح نسبي متضمنات ذلك (اي القول انه لا يبدو ان في طبيعة الاشياء اي مبرر لوجود عالم من المخلوقات الناقصة، بل على العكس كل مبرر لعدمه) عندما يشرح بعض نقاط اللاهوت باقتضاب الخالق :

« انت في ذاتك كامل وليس فيك

اي نقص قط ...

ومع انك في خفائك وحيد،

فانك في صحبة ذاتك على خير حال،

لا تلشد الوصال الاجتماعي،^{٣٦} .

ومع انه قد يبدو من الغريب ان يصدر مثل هذا القول عن آدم في تلك الظروف، فيظهر ان له باعثاً دراماتيكياً في القصيدة . فهذا الاقتباس المستدرك من ارسطو^{٣٧} يقوم عند المتكلم البشري مقام استهلال لبق للتذكير بانه ليس هو مكتفياً بذاته، ولذلك فهو بحاجة الى قرين في جنة عدن . ولكن اوضح ما في هذا المقطع هو ان ميلتون كلاهوتي يحد في هذه المرحلة من قصته فرصة مؤاتية للتأكيد ثانية على ان الها منكمشاً على ذاته وغير مولد ليس باقل ألوهية (بل لو امكن ذلك، لكان اعظم الوهية)، فليس ثمة ضرورة ناهيك بمبرر لوجود اي مخلوق . وحرص ميلتون على هذا الموقف غريب بمقدار ما يبدو لاهوته هنا غير ملسجم مع مذهبه الخلفي او مزاجه الادبي^{٣٨} . وكابتن بعض الكتاب المحدثين، لم يكن ميلتون متزمتاً * صارماً، بل كان من عدة فواح مفكراً من النوع المعروف

Puritan *

في عهد النهضة الانسانية، ممن كانوا يحدون غبطة خاصة في روعة عالم الحس وتنوعه . ولم يكن امتياز الانسان عنده قائماً على التشبه بالله، في باب اخص الصفات الالهية . فالانسان لا يبلغ خيره المشهود عن طريق التقرب من الله او الاستغراق في الاكتفاء الالهي ، من خلال المراسم الذاتي المتكشف والاعراض عن العالم contemptus mundi او قطع :

« تلك العلائق العزيزة علينا وأواصر الهبة التي

تربطنا بالاب والابن والاخ » .

والحق ان الانجاب كان اول الواجبات التي فرضها على الانسان اله لا ينجب بذاته الا انجاباً متأخراً هزيباً بالنسبة الى امكانياته :

« ان خالقنا يأمر بالتكاثر، ومنذا الذي

يأمر بالامساك الا مهلكنا، عدو الله والانسان ؟

... على الانسان ان يعرب من خلال الكثرة

عن نقصانه كفرده، وينجب

من نوعه شبيهاً له، ويكرر صورته اضعافاً،

في الوحدة يعتمورها نقص، فكانت تفتقر

الى محبة مكافئة لها وصدقة غالية » ٣٩ .

كان يدخل في تفكير ميلتون، كما ترى، بعض العناصر الذاتية، نفس الدلالة والمغزى، التي لا تمكس تفكيره كفرد وحسب، بل الحقبة التاريخية التي عاش فيها أيضاً . ولا همنا الآن الا عنصر واحد من عناصر هذا المركب للفكر المتضاربة .

وبعد ذلك يجيل واحد نجد فنلون يبسط بنفس الحساس القضية القديمة عينها - وقد وضع اسبينوزا الآن نصب عينيه كممثل رئيسي للخطأ الذي اراد مهاجمته . ويسلم رئيس اساقفة كامبري Cambrai انه بما لا ريب فيه انه يمكن الذهاب الى انه من « الادعى لكامل كائن ما ان يكون خصباً من ان لا يكون »، ولكن لا يلزم عن ذلك ان الكمال الالهي يتطلب « انتاجاً فعلياً » . فاحراز قوة ما كاف دون ممارستها ؛ وهذه قضية غريبة، الا انها قضية اناس فنلون اليها، كالخروج الوحيد من حجة اسبينوزا القائلة ان كائناً قادراً على كل شيء يلبي ان يكون ضرورة فاعلاً لكل شيء . وهذه المفارقة اللاهوتية اتسمت فيما يبدو بزيادة من الواجهة عند فنلون من جراء الحقيقة التي لا مراء فيها والقائلة ان نعمة الكلام تجعل البشر كما يبدو اكمل . ومع ذلك فكماهم لا يعدل ضرورة استعمالهم لتلك القوة، « بل قد يتفق غالباً ان اكون حين اسكت اكمل مني حين اتكلم » . فليس في الذات الالهية شيء قط يحتم توليد كل شيء، فاهيك باي شيء: « ليس اشنع من القول ان الله كان مضطراً بحكم تلك الطبيعة التي هي عين ذاته ان يولد كل ما كان في مقدوره بما هو في غاية الكمال » . وكذلك لا يمكن القول ان في الماهيات المتناهية شيئاً قط من شأنه ان ينزل بمنزلة علة لوجودها :

« اذا اعتبر الله ماهيات الاشياء، لم يجد فيها اي موجب للوجود، بل وجد انها ليست مستحيلة بالسبب الى قدرته ... وهكذا يجد علة وجودها في ارادته الموجبة لذلك . اما ماهيتها فهي لا تنطوي بحد ذاتها على اي علة للوجود او سبب . بل على العكس، تنطوي ضرورة على عدم الوجود »^{٤٠} .

واي مذهب آخر انما يحمل « المخلوق ضرورياً بالنسبة الى الخالق »، اي جزءاً لا يستغنى عنه او جانباً من جوانب وجوده . وعندها يتعتم عليه « ان يولد ازلياً بالضرورة »، فلا يكون له اي حرية ولا ينعم براحة طوية سابقة لوجود العالم، فلا يكون الكائن الاكمل اذ ذلك الها يملو على العالم في اكتفائه الذاتي الازلي والمطلق، بل مجموع الموجودات المتناهية برمتها، من حيث هي تعبير عن هذه الضرورة المولدة الاساسية^{١١} .

كانت هذه الاستدلالات اللاهوتية المجرّدة مستعصية ولا ريب على عقول كثيرة حتى في القرن السابع عشر واولائل القرن الثامن عشر، الا ان هذه النتيجة نفسها كان يمكن الانتصار لها بطرق اقرب الى التجربة . فقد كان يمكن الذهاب الى انه، سواء اكان ثمة استعداد كامن للخلق في الذات الالهية ام لا، فهدى العالم المخلوق العملي ومحتواه الخاص يشهدان على كل حال على حرية اختيار صانعه المحضة . فصامويل كلارك مثلاً يبسط بشيء من الاسباب الدعوى القائلة ان اعمال حافل بالوقائع التي لا يمكن التوفيق بينها وبين مذهب اسپينوزا - اعني، وقائع ليست ضرورية بالمعنى المقصود .

« تبدو جميع الاشياء في العالم بوضوح جائزة غاية الجواز الذي يمكن تصوّره ... فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها، فضلاً عن قوانين الجاذبية، هي جائزة بأسرها، وقد كان يمكن ان تكون مختلفة كل الاختلاف عما هي عليه الآن . وعدد الاجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على اي ضرورة قائمة في طبيعة الاشياء نفسها ... وكل ما على الارض اتفائي بصورة اجلي، اذ كان نتيجة الارادة بداهة، لا الضرورة . فها هي الضرورة المطلقة التي قضت بهذا العدد من اصناف الحيوانات والنباتات دون غيره^{١٢} » .

^{١١} في مثل هذا المذهب لم يكن لمبدأ التام بداهة مكان صحيح (مع انها دجما

مما دون انسجام، على يد رئيس الاساقفة كنج). كان ذلك المبدأ يمدنا في الظاهر بشيء من المعرفة المجرّدة الهامة، في باب تركيب عالم الموجودات، مع انه كان يفترض انها كانت قابلة للاثبات التجريبي. ولكن اللاهوت المناويء للعقل الذي كان يصر على عسفية الاحكام الالهية كان يمت بصلة ما الى التجريبية العلمية. فلما كان عدد الاصناف، وتسلسل الفروق بينها او عدم تسلسله وكمية المادة وانبثاقها الاصلي ووجود الخلاء وعدمه، وما شابهها من مسائل، اتفافية بحتاً، فيلبيغي ان نتحقق من الوقائع الخاصة بها، عن طريق التجربة والابقيت بجهولة لدينا.

لذلك كان طبيعياً ان ينكر الشعراء المتفلسفون، الذين توفروا بشغف على الطبيعة الالهية المطلقة وانعتاقها حتى من الالزام العقلي، مبدأ التام ومتضمناته. فمثلاً يعمل دراموند الهوثرندي جاهداً لكي يثبت ان ثمة عدداً لامتناهياً من الفكر التي لم تتحقق قط، ما دام الله لم يختر ذلك. وهو يصف الحقيقة في « نشيد اجل الحسان » وقد انتصبت امام العرش السباوي، بمسكة بمرآة:

« ينمكس فيها كل ما كان،

وما يكون او سوف يكون. هنا قبل ان يصنع شيء،

كنت تعلم كل ما اوجدته قدرتك في غضون الزمن،

وفوق ذلك، اشياء لا حصر لها كان يوسعك ان تصنمها،

ولكنها لن تتخذ بالفعل شكل الوجود قط. »

كذلك يبدو ان ميلتون كان متبرماً ما بمبدأي التام والتعليل الكافي مما،

ولا يستخدمها في بنيانه اللاهوتي، ان في الفردوس المفقود او المقالة في العقيدة المسيحية . والحق ان مفهوم سلّم الطبيعة المتصاعد ليس منعماً عنده وقانون الاتصال مبسوط بوضوح . فجميع الاشياء تتركب من :

« ... مادة أولى واحدة،

ذات اشكال ومراتب مختلفة

من الجوهر، وفي باب الاشياء الحية، من الحياة .

الا انها تصبح ألطف وأخف وانقى

بقدر ما تدنو منه او تصبو اليه،

كل منها وضع في فلكه الدائر،

حتى يسمى الجسم نحو الروح ظاهراً

طفرات تتناسب مع كل نوع ...^٣

... فالازهار وثمارها،

وغذاء الانسان، وقد لطفت شيئاً فشيئاً،

تنوق نحو الارواح الحية فتعطي الحيواني

او العقلي من الموجودات كلا الحياة والحس،

او الخيال والادراك، التي تستمد منها

النفس العقل،^٤ .

ثمة مقاطع يسترسل الشاعر فيها في وصف ضخامة العالم الحسي وتنوعه. وفي المقالة المنشورة يكرر دون تحفظ الحكمة الكولاستيكية الخصبية القائلة « ان الوجود خير، وعدم الوجود شر »^{٤٥}. ولكن المذهب العام الذي اخذ به كان يحول دون الافتراض ان جميع الصور الممكنة توجد ضرورة، بل قل تتحو نحو الوجود. وعلى العكس، لم يأت فصل الخلق الاصلي متأخراً بل كان محصوراً جداً كذلك.

اما مدى تحكم منطق فكرة التام بنظرة ميلتون الى الاشياء فهو يبين غاية التبين من اقتباسه لمذهب هيرونييموس Jerome واوريجينوس، الذي رفضه كل من توما الاكوييني ودانتي^{٤٦}، والذي اقتصر الخلق بحسبه بادىء الامر على « الماهيات السماوية »، او الطبائع الروحانية او الاثيرية.

ولم يمدد الكائن الاسمي الى التفكير في امكانية « اصلاح الفساد » الا في اعقاب السيرة المؤسفة لطائفة من هذه الطبقة العليا من المخلوقات الممكنة، (وقد تنسوسى اكتشافه الذاتي هنا فيما يبدو بالكلية)، بفضل اعتماد ثانٍ، عن طريق خلق « عالم ثانٍ » (يشتمل على الارض والالسان وسائر سكانه) او بكلام آخر عن طريق ايجاد عدد ما من الممكنات الادنى مرتبة^{٤٧}.

وقد هاجم بلاكمور مبدأ التام بصراحة اعظم في الجيل اللاحق في ابيات اخسن، في قصيدته « في الخلق » (١٧١٢) :

« افلا يمكن انبثاق حيوانات اخرى،

تختلف شكلاً وحجماً ؟

ان في رحم الامكان

عدة اشياء لن تتحقق قط :

ومزيداً من الخلائق المتفاوتة الانواع،

التي لا ينطوي حدوثها على تناقض منطقي ...

وهذه المشاهد المتحولة والدورات السريعة تثبت

ان الاشياء لم تبتنى عن الضرورة قط،

بل يلبي ان تستمد وجودها الرجراج من العقل والارادة^{٤٨} .

لذلك يلبي ان يفهم مبدأ التعليل الكافي عند لينتاز تاريخياً اذن من ناحية صلته اصلاً بتلك المرامي التي رمى اليها اسلافه ومعاصروه ، وبمذاهبهم المتضاربة في باب صلة عالم الموجودات المتناهية الى عالم الماهيات المنطقي، الذي يؤلف موضوع العقل الالهي الاصلي . كان هذا المبدأ بادىء الامر عبارة عن اثبات للقضية الاساسية التي اخذ بها اسبينوزا ومعظم اولئك الذين كانوا في جميع النواحي الاخرى تقريباً على خلاف تام مع ذلك الفيلسوف ، اي القضية القائلة ان ثمة كائناً واحداً على الاقل تنطوي ماهيته ضرورة ومباشرة على الوجود . وحاصل القول ان دليل الوجود الحق هو جزء من قانون التعليل الكافي عند لينتاز ، وهو امر انعقد الاجماع على التسليم به في القرن الثامن عشر .

ولما كان هذا القانون صحيحاً حق لنا ان نطرح السؤال التالي باعتباره اولى مسائل ما بعد الطبيعة (تمييزاً له عن العلم الطبيعي) : « لم يوجد شيء عوضاً عن لا شيء ؟ ما دام اللاشيء ابسط واسهل من اي شيء » .

« ولعمري ان هذا التعليل الكافي لوجود الكون لا يمكن العثور عليه بين سلسلة الحقائق الجائزة ... فالعلة الكافية التي ليست بحاجة الى اي علة اخرى يلبغي ان تكون خارجة عن سلسلة الجائزات. ويلبغي ان تكون كائناً ضرورياً، وألا لم يكن ثمة علة كافية يمكننا الوقوف عندها »^{٤٩}.

لم تكن العلة الكافية هنا اذن شيئاً آخر غير الضرورة المنطقية التي اعتبرت كامنة في الماهية . وعلى هذا النحو بالضبط يصف ليبنتز الله « بعلة الاشياء النهائية » .

الا ان المبدأ يعني ايضاً عند ليبنتز ان وجود جميع الاشياء المتناهية يلبغي ان يقوم كذلك من ناحية ما على النظام العقلي للفكر ومتضمناتها ، اي على عالم الممكنات المائل بين يدي الله ، كما كانوا يقولون عادة ، « قبل الخليقة » . وههنا ما يزال ليبنتز على وفاق مع اسبينوزا الذي كان كما يقول على حق تام في مخالفته لاولئك الفلاسفة الذين « ذهبوا الى ان الله لا يكثرث وانه يقضي بوجود الاشياء بفعل ارادي مطلق »^{٥٠} . فلو كان في عالم الطبيعة حادثة واحدة سببها حكم لا يستند استناداً تاماً الى اسس عقلية ، لكان العالم بحكم الطبع نتيجة «صدفة عمياء»^{٥١} . والصدفة لا تصبح اولى بقبول الفيلسوف كمقولة صالحة لوصف تركيب الوجود الاخير ، بمحض تسميتها الله من باب الورع . فالافتراض الذي يرد عند ذلك النفر من معاصري ليبنتز والقائل بان عدد الموجودات عامة ، او عدد افراد اي طبقة منها - كالذرات والوحدات او المصطفين (وهو الشكل اللاهوتي الصرف للصعوبة ذاتها) ، لا يعدو جملة منتخبة صغيرة من الممكنات ، لا يصبح عند ليبنتز اقل شناعة لمحض تصورنا لمنتخب ، اذا افترضنا ان شغفه بذلك الرقم الخاص نفسه عرضي ، مردّه الى شذوذ القدرة المطلقة الذي لا يخضع لسنة العقل .

« اذا لم تخضع ارادة الله لمبدأ الافضل كقاعدة ، فاما ان تنحو نحو الشر الذي هو أسوأ الاشياء ، واما ان تكون غير مكترثة على وجه ما بالخير والشر وخاضعة للصدفة . الا ان ارادة أساغت لذاتها دوماً ان تخضع للصدفة ليست اولى بالاشراف على شؤون الكون من تألف اتفاقي للذرات ، بمزل عن الله اصلاً . ولو اسلم الله قياده للصدفة في بعض الاحوال وبعض النواحي وحسب ... لكان ناقصاً شيمة موضوع اختياره ، فلم يكن املاً لاثقة التامة بل كان فعله في تلك الاحوال دون مبرر عقلي ، وكانت حكومة العالم شبيهة ببعض الالعب ، نصفها اتفاقي ونصفها عقلي ، » ٥٢ .

في كل ذلك كان ليبتنز يمضي قدماً بالترات العقلي الافلاطوني في اللاهوت الذي كان يتمثل افضل ما يتمثل ، ابان نصف القرن السابق ، في افلاطوني كمبريدج * ، الذين يشبه مذهبهم في عدد من النقاط الاخرى مذهبه ايضاً عظيم الشبه . وهالك ما كتبه هنري مور Henry More مثلاً سنة ١٦٤٧ .

« اذا كان الله يصنع جميع الاشياء بمحض ارادته ،

لانه يشاء ذلك ، لا لان ذلك خير ،

بحيث لا يكون لافعاله سنة ممروفة ،

افيمكن ادراك ما ينويه ؟ ...

فلا سعادة ارواحنا المسكينة ولا بقاؤها

* The Cambridge Platonists طائفة من الشعراء المفكرين الذين نهجوا نهجاً افلاطونياً في نظرهم الى الاشياء في القرن السابع عشر .

بعد ان تنزح عن هذه الدنيا،
يمكن التحقق منه قط ، اذا اطلقنا العنان
لمثل هذه الافكار الغريبة التي تفسد
سنن الله على هذا الوجه،
وناديننا بان الارادة تتحكم بالله،
الا ان الخير لا يتحكم بارادة الله^{٥٣} .

اما لم يذهب اي امرىء الى ان في الفعل او حتى القدرة على الفعل دون
علة مرجحة رفعا من شأن الله او الانسان، فمما لا يحيط به الادراك، عند لينتز
كما كان عند سابقه الافلاطونيين . « من المتناقض ان تنزل منزلة الكمال ابعد
الاشياء عن العقل في العالم ، وهو ما ينحصر امتيازاه في الخروج عن سنة العقل » .

مثل هذه الخلة التي اسندها كلارك وكنغ الى السبب الاول قد يعزوها شاعر
ما « الى عاشق متم * خيالي ، او كما يمكننا القول ، « قد يتظاهر رجل
رومنطيسي ما بها وحتى قد يقنع نفسه انه يتصف بها فعلا . ولكن يستحيل ان
تجد في عالم الطبيعة اختياراً لم ينته المرء اليه من خلال تمثّل سابق للخير والشر ،
من قبل الفرائز او العقل »^{٥٤} . وقصارى القول ان حرية عدم الاكتران
« مستحيلة ، فاذا وجد شيء من ذلك ، كان ضاراً » .

فاذا تجاوزنا هنية مسألة معنى هذا الجانب من مبدأ التعليل الكافي عند

٥ في الاصل دون جوان، وهو مثال للعاشق المتم، شبيه بمنون ليل في التراث العربي .

ليبتنز وتناولنا اسس ايمانه به بدت لنا (كما تبين من الفقرة التي اوردناها آخر ما اوردناه) محصورة في اساسين اثنين . فهو يورده الى حد ما كقضية جازمة من نوع ما في علم النفس . فكما ان جميع الاحداث الطبيعية ينبغي ان يكون لها سبب فاعل ، كذلك ينبغي ان يكون لجميع اشكال الاختيار الواعية علل باعثة ، وينبغي ان تقوم هذه العلل في القيم الظاهرة الكامنة في الموضوعات المختارة . هذه القضية اذن هي في عرف ليبتنز « حقيقة ازلية » . فالقدرة على الاعتماد دون اي سبب كان او اي مصدر من مصادر الالزام « ينطوي على تناقض... فمن الضروري ميتافيزيقياً ان يكون مثل هذا السبب موجوداً »^{٥٥} . ولكن ليبتنز اساساً يقتبس هذا المبدأ على غرار مور ، كما هو بين ، لاسباب قد تدعى ذرية ، بمعنى من معاني هذه اللفظة المهمة جداً . فالمفهوم الذي كان يلزم عن انكار هذا المبدأ للعالم الذي يعيش فيه كان مما لا يطاق عند مفكر مثله . فقد كان يعني تنصيب الهوى على عرش الكون ، مها كان من جلال اللقب الذي قد نسنده اليه . وكان يفترض ان الطبيعة تهزأ بالمقل الذي يكن في الانسان وتحيره ، ما دامت لا تنطوي على اي علة ملزمة . وان عالماً فيه للاتفاق حتى موطن ، قدم لعالم يعوزه الاستقرار والاطمئنان ، اذ تشيع الريبة في ثناياه ، حتى ان اي شيء (اذا استثنينا المتناقض) قد يوجد فيه واي شيء قد يحدث ، فلا يكون شيء ما مجرد ذاته اقرب الى الاحتمال من اي شيء آخر . ومثل هذه الفرضية لم تكن مما كان يوسع ليبتنز الاخذ به ، لو كان امامه وجه آخر . وكان لا بد لمبدأ التعليل الكافي ان يبدو له دون مراء قضية لاغنى عنها عملياً ، لو لم يذهب الى انها حقيقة ضرورية منطقياً^{٥٦} .

ومع ذلك فقد كان ثمة ، كما قد نلاحظ عرضاً ، نتيجة مخرجة نوعاً ما تلزم عن القضية القائلة ان الله لا يستطيع فعل اي شيء كان دون مبرر . وقد تشبث صاموئيل كلارك بهذه المشكلة ، في مناقشته لليبتنز . فلما كان حمار بوريدان Buridan الشهير حماراً عاقلاً جداً ، بالافتراض ، فقد استحال عليه

اختيار احدي رزمتين من العشب بنفس الحجم وبنفس النكهة واقمتين على نفس البعد عن انفه . واذ لم يكن لدى ذلك الحيوان الحصيف تعليل كاف لتفضيل احدهما عن الاخرى، فقد قضى حثفه سغباً في وسط الوفرة . وقد اشار كلارك بالجملة الى ان لينتز انما اسند الى صانعه مثل ذلك القدر المفرط من التبصر الذي يخرج عن سنة العقل .

فقد يتفق للقدرة المطلقة نفسها بالفعل، كما يرى كلارك، احوال من المستحب اختيار احد وجهين فيها، مع انه قد لا يكون لاختيار احدهما دون الاخر مبرر . في مثل هذه الاحوال اذن يستحيل على اله يحكي الاله الذي قال به لينتز ان يفعل شيئاً . ولم يستطع لينتز ان ينكر انه لو وجدت مثل هذه الاحوال، فان هذه النتيجة تلزم ضرورة عن مقدماته . وان ترتيب ثلاثة اجسام متساوية ومتشابهة كل التشابه على اي شكل كان امر لا خطر له، لذلك استحال ترتيبها على اي وجه، عند الذي لا يعمل الا عن حكمة .

الا ان لينتز يردف انه يستحيل ان يوجد في اي عالم ممكن مثل هذا التوازن الكامل في القيم بين اي وجهين^{٥٧} . كان هذا التأكيد مما يصعب اثباته كما هو واضح، وبعيد الاحتمال جداً، في بادي الرأي . وقد تردى لينتز في هذا المأزق من جراء مفهومه البسيط غاية البساطة، الآلي تقريباً للارادة، الذي كان يحكي احد معاني مبدأ التعليل الكافي عنده، كما رأينا . فحيث لا غلبة لقيمة ما، بالنسبة الى موضوع مطلوب دون الآخر، يبيت الفاعل العاقل عاجزاً عن الحركة عجز قطعة من المادة تتجاوزها قوى متكافئة . الا ان ذلك لم يكن كنه المبدأ الهام . وقد كان بوسع لينتز قصره على القول انه حيث لا اختلاف فعلي بين الممكنات، فما كان لوجوده بالطبع مبرر اعظم يتحتم على الله ان يخلقه ضرورة . ويعني من ذلك بعض النفع .

الى هنا يبدو ان حجة ليننتز تضعه الى جانب اسبينوزا، وتقفه في وجه نقاد ذلك الفيلسوف . يوجد الكائن الاول بحكم ضرورة منطقية، ومن الضروري ايضاً ان يكون للاشياء المنبثقة عنه « علل » لوجودها كامنة في طبيعته وطبيعتها . وقد يبدو ان ذلك يعني ان جميع الاشياء تلتزم عن « ضرورة الطبيعة الالهية » *ex necessitate divinae naturae* ، وان العالم الموجود عبارة عن نظام شبيه بالنظام الذي تمثله اسبينوزا، اي محتوم منطقياً في ادنى تفاصيله بحيث كان يستحيل حتى تصور مقابل له، من لدن عقل لامتناه . الا ان ليننتز ذهب الى انه قد وجد مخرجاً من هذه النتيجة اللازمة . فلما كان بالطبع حريصاً، على غرار معظم الفلاسفة، ان يأكل حلواه ويحتفظ بها في نفس الوقت*، فقد خيل اليه ان موقفه كان يختلف فعلياً عن جبرية اسبينوزا الكونية اختلافه عن النظرة الى عالم ناجم عن الصدفة ، سواء في شكلها اللاهوتي او في شكلها الطبيعي او الابيقوري . والعامل المتكرر المميز لبسطه لمبدأ التعليل الكافي يقوم بالضبط في زعمه على التلبه على وجه ثالث، يمكن مقابل لكلا هذين الوجهين المتطرفين .

كان التمييز الذي تكلفه بين موقفه وبين موقف اسبينوزا يرتكز على نقطتين اثنتين .

أ - لم يترك العقل الالهي عند اسبينوزا للارادة الالهية خياراً، ولم يكن والحق يقال بينهما تمييز . بدا هذا في فقرة سبق اقتباسها من مؤلفين آخرين . فهو ايضاً كان يتمنى، احياناً على الاقل، الهاً يمكن القول انه ذو ارادة، وليس عقلاً يتألف من لا نهاية من الماهيات المحققة لذاتها بشكل آلي وحسب، وبداله ايضاً ميتافيزيق اسبينوزا حائلاً دون امكانية اي فلسفة اخلاقية . ولكن

* مثل على الرغبة المستحبة في التفريط بما تشتهي والاحتفاظ به في نفس الوقت .

كان لديه كذلك مبرر خاص لرفض هذا الجانب من فلسفة اسبينوزا ، وهو مبرر كان يشير في الوقت نفسه ، كما خيل اليه ، الى حل للمشكلة . فاسبينوزا لم يدرك ، كما يلاحظ ليبنتز ، ان الوجود يجب ان لا يقتصر على الممكن ، بالمعنى المنطقي ، وحسب ، بل على الممكن المؤلف* ايضاً ، اعني ان اي عالم موجود فعلاً ينبغي ان يتألف من موجودات يتفق احدها مع الآخر ، بالاضافة الى كونها متسجمة مع ذاتها . ومع ان جميع الطبائع البسيطة الايجابية تجدد في عالم الماهيات عملاً تحتله دون تضارب ، الا اننا حين نتطرق الى عالم الموجودات الفعلية ، فليست جميع التراكيب ممكنة . فالماهيات اذن ، اذا اعتبرت مواد للانتقال الى طور الوجود ، توجد في مجموعات ، تخرج عن كل مجموعة منها بعض الماهيات ، الا انها تشمل على جميع الماهيات التي تؤلف طائفة ممكنة مؤتلفة . فاذا تذكرنا ذلك ، كما يدل ليبنتز ، تبين انه لم يمكن ان يجري انتخاب احدي هذه المجموعات وحسب ، بل قد جرى فعلاً ، وفي غمرة ذلك ، طرح كل ما لم يكن جزءاً منها ، قبل ان يقتضي لاي عالم من الموجودات الفعلية ان يخرج الى حيز الوجود به . وبكلام لاهوتي ، ان العقل الالهي قبل الخليفة كان يطالع طائفة – او كما يخبرنا ليبنتز بالفعل عدداً لامتناهياً ، من نماذج لعوالم ، كان اي منها (بمفرده) مما يمكن عقلياً خلقه . ففعل الاختيار يبدو اذن بمثابة لازمة ضرورية من لوازم فكرة عالم موجود . ويبدو انه يلزم عن ذلك ان مبدأ التام لا يتصف عند ليبنتز بصفة الالتزام المطلقة كما هي الحال عند اسبينوزا . « فالسؤال : أوجد صور مجردة ، اعني أوجد انواع ممكنة ولكنها غير موجودة؟ » ينبغي ان يجاب عليه بالايجاب (على شرط اخذ تقييد هام ، سننبه عليه بعد قليل ، بعين الاعتبار) . « فبالضرورة ثمة انواع لم توجد قط من قبل ولن توجد قط ، ما دامت لا تتفق مع سلسلة المخلوقات التي اختارها الله »^{٥٨} .

compossible *

وقد فاخر ليبنتز باكتشافه لمفهوم الامكان المؤتلف مفاخرة عظيمة، الا انه لا معنى معين له ما لم نقف على المعيار المفروض للامكان المؤتلف، وفي هذا المقام لا يتحفنا الا بالقليل من البيان، وهذا القليل ليس واضحاً كل الوضوح . وهو يقر مرة واحدة على الاقل انه لا يمكن ابضاح ذلك المعيار :

« ليس من اليين للبشر عما يلبثق عدم الامكان المؤتلف لاشياء شتى او كيف يتفق ان تتضارب ماهيات مختلفة، ما دامت جميع المفردات الايجابية اصلاً تبدو متفقة فيما بينها »^{٥٩} .

ومع ذلك يمكن العثور على بعض الاشارات الى تعلييل لذلك في مواضع اخرى . وثمة شيء من التبرير في مؤلفاته، وان لم يكن قاطعاً جملة ، لقول راسل ان معيار الامكان المؤتلف عند ليبنتز يمكن في الضرورة المزعومة القاضية بأن اي عالم ممكن ينبغي ان يكون خاضعاً لقوانين ثابتة . فاذا كتب لعالم ما مثلاً ان يحتوي على الحركة ، فينبغي ان يكون للحركة فيه ايضاً قوانين لا تتغير . وفي عالم ممكن ما لا بد ان يكون قانون المربع العكسي * احد هذه القوانين . فبالنسبة الى ذلك العالم ، ولكن ليس بالنسبة الى عوالم ممكنة اخرى ، يكون كل ترقيب للمادة او الحركة لا يخضع للقاعدة النيوتونية غير ممكن بالائتلاف . وهكذا بمباراة راسل : « فان ما يدعى هيمنة القانون ضروري ميتافيزيقياً في فلسفة ليبنتز »^{٦٠} . ومع ذلك فاذا كان ذلك غرض ليبنتز، فهو لا يورده بدون التباس من جهة او يطبقه او يمثل عليه بالتفصيل من جهة ثانية . الا ان ما يبدو جلياً هو ان الامكان المؤتلف لا يختلف مبدئياً عن الامكان ، بالمعنى الفلسفي

* inverse squares ، اشارة الى الصلة بين البعد بين جسمين في قانون التجاذب النيوتوني ، القائل بأن قوة التجاذب بين جسمين تعادل حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما ، اي ان النسبة بين قوة التجاذب والمسافة عكسية .

التقليدي لتلك اللفظة ، بل هو شاهد خاص من الشواهد عليه . فما من حقائق خاصة بالامكان المؤتلف جائزة ، اذ تكن جميعها في الطبائع المنطقية للماهيات الخاصة بها . وحاصل القول ان كلاً من تركيب كل عالم من العوالم وقصر امكان التحقيق على واحد منها وحسب ، كانا من الضرورات القائمة أزلياً في عالم المثل ، قبل اختيار عالم معين من العوالم التي كتب لها ان تظهر بنعمة الوجود .

ب - وبالتالي ، فاقعام لـيـبـنـتـز لمفهوم الامكان المؤتلف لا يجعل مبدأ التعليل الكافي عنده مجرد ذاته مغايراً للضرورة الكلية عند اسپينوزا ، كما يبدو انه يتصور احياناً . فقد كان ذلك تهديباً لمفهوم الامكان الممهود او بسطاً له ، كان بوسع اسپينوزا ان يأخذ به دون تناقض^{٦١} . فبقي اذن السؤال الاصيلي : وهو ما الذي اوجب (اذا كان ثمة موجب) اختيار العالم الموجود فعلاً من بين سائر العوالم الممكنة ؟ وهنا اورد لـيـبـنـتـز تمييزاً آخر حسب انه يستطيع التخلص بواسطته جملة من وصمة الفلسفة اسپينوزية النكراء . فهو يشرح انه في ذهابه الى ان الارادة الالهية ينبغي ان تخضع للتعليل الاوفى ، (فوجب اذن ان تختار العالم الافضل من بين جملة العوالم الممكنة دون خطأ) ، لم يشأ اثبات «الضرورة الميتافيزيقية الصارمة» التي لجدها عند اسپينوزا ، بل «ضرورة خلقية» . لان خلاف ذلك ، اي اختيار احد العوالم الاخرى ليس ممتنعاً بالمعنى الميتافيزيقي ، اذ لا ينطوي على تناقض . فالارادة ، بحسب مبدأ التعليل الكافي ، «أميل دوماً الى الوجه الذي تختاره ، ولكنها ليست مرغمة على اختياره . ومن الراهن انها تختاره دون ان تكون مضطرة الى ذلك» . فالافتراض اذن هو انه ما يزال في العالم راسب من الجواز ، ومن هنا يفسح المجال لحرية ارادة السبب الاول^{٦٢} .

ان التمييز الذي يعمل لـيـبـنـتـز على اقراره هنا ليس له مادة منطقية ، كما يتبين بجلاء . والامر من الواضح بحيث يستحيل التصديق ان مفكراً من عياره

كان غافلاً عنه كل الغفلة . ودون التخلي عن كل ما كان جوهرياً في مبدأ التعليل الكافي لم يكن بوسع قط التسليم بأن التعليل الكافي « يمنح » بالإرادة دون أن يحتم اختيارها ، ولا سيما في باب ارادة من المفروض انها تستير بذهن لامتناه . فاختيار اي عالم عدا الافضل يتضارب ، بحسب قضايا يضعها ليبنتز غالباً ويحلاء ، مع جوهر الاله ، تضارب عدم الوجود ، كما يقر ليبنتز حتى في احد المواضيع التي يحاول ان يقنع قراءه فيها ان العالم يحتوي على هامش حقيقي من الجواز ، « فعند الحكيم الضروري واللازم شيان مترادفان »^{٦٣} . « ان صانع العالم حر ، بمعنى ينسجم كل الانسجام مع صنع جميع الاشياء على وجه معين ، وحسب . وعندما يقول ليبنتز ، بناء على مبادئه ، إن نقيض الاختيار الحاصل لا ينطوي على تناقض ذاتي فهو يخلط بين شيئين اثنين . فمفهوم الوجود المحض لاي من العوالم الدنيا والممدومة بريء بالافتراض عن التناقض ، اذا اعتبر مجرد ذاته ، بالاستقلال عن مبدأ التعليل الكافي . ولكن من المستحيل اطلاقاً ان يختار وجوده ، ما دام ذلك يتناقض مع كل من كمال الله ومفهوم الاختيار الحر نفسه ، الذي يعبر عنه مبدأ التعليل الكافي .

ولا يجوز لليبنتز الذهاب بالطبع دون تناقض الى انه على الرغم من ان الارادة الالهية كانت مجبرة على اختيار افضل عالم ، فأفضلية ذلك العالم انما خلغها عليه ايثار تلقائي او فعل من افعال التقويم الحر ، المنبثق عن المختار . فليبنتز لم يعارض مذهباً قط معارضته لهذا المذهب . فالقيمة عنده موضوعية وحسب ، والتقويم عملية منطقية صرف . فالخير المبرر للوجود الذي قد يسند الى اي ماهية او مجموعة من الماهيات هو احدي خواصه الذاتية التي يلم بها الذهن الالهي دون ريب ، الا انه يلتمى الى عالم الضرورة الجوهرية او الميتافيزيقية السابقة للارادة والمنظمة لها . فقيمة شيء ما تدخل في فكرته بالضبط كما يدخل الانقسام الى اعداد كاملة اخرى دون باق في فكر بعض الاعداد الكاملة^{٦٤} . فلو قضى الله اذن بأن أي عالم آخر هو الافضل ، لناقض نفسه اطلاقاً ، كما لو

اثبت ان الاربعة ليست حاصل تربع الاثنين . وبكلام آخر لكان الاثنان
ممتنعين عنده ، فكان وجود اي عالم من الموجودات عدا العالم الموجود فعلاً
ممتنعاً منذ الازل .

فالجزئية المنطقية المطلقة اذن من خواص ميتافيزيق ليبنتز بمقدار ما هي من
خواص ميتافيزيق اسبينوزا ، مع ان دواعي ذلك اشد تعقيداً الى حد ما عند
الاول ، ومسح ان ليبنتز كانت تعوزه الصراحة والجرأة الضروريتان للتصريح
بالنتيجة الاكيدة والبديهية تقريباً لاستدلالاته في مؤلفاته الاكثر تداولاً ، دون
ان يشوشها باقحام عبارات مضلّة ، وان كانت نافعة - ولا سيما في تمييزه
اللفظي (الذي لا معنى له قط في ضوء اقواله الاخرى) بين العلل « القاهرة »
و « المغلّبة دون خطأ » . والفحوى الحقيقية في نظامه لمبدأ التعليل الكافي
تنحلّ اذن الى القضية القائلة بأن وجود كل ما هو موجود ، وكذلك صفاته
وسلوكة وعلائقه ، انما تتوقف على حقيقة ضرورية ، او مجموعة من مثل تلك
الحقائق . وصفة الكون العقلية التي تلبتها هذه الصيغة هي من نوع عقلية نظام
هندسي ، كما هي الحال عند اسبينوزا - كما كان يتمثل مفهوم النظم الهندسية في
القرن السابع عشر . ويكاد يستحيل التصريح بذلك بوضوح او إلحاح أشد مما
يصرّح به ليبنتز نفسه في مؤلف من اهم مؤلفاته الصغرى وهو : في حدوث
الاشياء الاصلية *De rerum originatione radicali* (١٦٩٧) .

« والحق اننا نجد ان جميع الاشياء في العالم تحدث وفقاً لقوانين الحقائق
الازلية ، الهندسية والميتافيزيقية معاً ، اعني ، وفقاً للضرورات المادية والصورية
معاً . وهذا لا يصدق على وجه عام ، بالنسبة الى التعليل الآنف الذكر لقولنا
لم يوجد العالم عوضاً عن ان لا يوجد ولم يوجد على هذا الوجه عوضاً عن
خلافه وحسب . بل حتى حين ننحدر الى التفاصيل ، فنحن نجد ان القوانين
الميتافيزيقية تهيمن بصورة غريبة على العالم بأسره ... وهكذا فعلة حقيقة

الماهيات والموجودات تكن في كائن واحد ، هو اعظم ضرورة من العالم ذاته ،
ومتفوق عليه وسابق له ، ٦٥ .

والحتمية الكونية ذاتها تنجلي في قول منطقي من اقوال ليبنتز يعتبر عنه
بأشد الجلاء في بعض مؤلفاته التي لم تنشر الا في غضون السنوات الخمسين الاخيرة .
ومؤدى هذا القول ان جميع الحقائق الجائزة ترد آخر الامر الى حقائق اولية او
ضرورية . ونحن لا نستطيع ولا ريب لقصور ادراكنا البشري ان نحقق هذا
الارتداد في كثير من الاحوال ، والتمييز بين الضروري والجائز يعتبر عن
اختلاف اصيل دائم بين الاشكال التي تتمثل عليها بعض الحقائق المعينة لاذهاننا .
فقد تبدو لنا قضية ما جائزة بينما يمكن التدليل على انها بذاتها ضرورية (أعني ،
انها عبارة عن المعنى الجوهرى او الطبيعي للمفاهيم المشتملة عليها وحسب) ،
من خلال تحليل تلك المفاهيم التي قد تتسلسل الى ما لانهاية ، وبذلك يعجز عنها
عقل متناه اذن . ولكن على الرغم من اننا عاجزون عن ادراك حدسي للضرورة
في مقام معين ، فاننا نستطيع التأكد من ان الضرورة حاصلة وانها مما يحيط
به الذهن الالهى الذي يدرك جميع الطبائع وعلاقاتها جملة ادراكا حدسياً كاملاً ،
او عن طريق رؤيا ادراكية scientia visionis . فما لم يمكن رد اى حكم كان
آخر الامر الى الضرورة ، عند ليبنتز ، لم يمكن ان يكون صادقاً قط ، اذ ان
صدق حكم ما لا يمكن ان يعنى ، الا « كمن محموله في حامله » مباشرة او غير
مباشرة ، بحيث لا يبقى الحامل على حاله دون ذلك المحمول ٦٦ . وبكلام آخر ،
لا يصدق حكم ما ، لم يُفَضْ نقيضه الى تناقض ذاتي ، في نظر ذهن محلل
ومحيط احاطة كافية . ومرادفة هذه القضية لمبدأ التعليل الكافي مسوقة بوضوح .
فالحقيقة الاولية القائلة بأنه ما من شيء يوجد دون علة انما توصف بأنها مرادفة
للقضية القائلة « ان لكل حقيقة دليلاً مجرداً » ، مستمداً من مدلول ألفاظها ، مع
انه ليس باستطاعتنا دوماً استقصاء هذا التحليل ٦٧ . فليس من حيث
المضمّنات الواضحة اذن وحسب ، بل من حيث بعض التحديدات الشكلية ،

يقابل مبدأ التعليل الكافي عند ليبنتز المذهب الاسينوزي القائل بالضرورة الازلية شبه الهندسية لجميع الاشياء^{٦٨} .

اما ان ليبنتز لم يوفتق الى اثبات اي اختلاف جوهري بين التعليل الكافي عنده والضرورة عند اسينوزا فلم يخف قط على علماء القرن الثامن عشر . فقد اشار اليه باسهاب وشفع ذلك بحجج دامغة لاهوتي هالسي Halle بواكم لانفي Joachim Lange ، في بيانه المتواضع Modesta disquisitio سنة ١٧٢٣ وفي مؤلفات عدة اخرى موجهة ضد فلسفة فولف Wolff ، المحرر والمروّج لاقوال ليبنتز . فكلما فولف وليبنتز ، كما يلاحظ لانفي ، « يستمد الخليفة من طبيعة الله ، كما يستمد النور من الشمس ، ويجعلها لازمة له وجزءاً من طبيعته ، اي ضرورية » . فالوجه الوحيد الذي يمكن ، بناء على مبادئ ليبنتزية ، ان يكون عليه شيء ما خلاف ما هو عليه دون تناقض ، هو ان يكون امكاناً ما في عالم آخر لا وجود له . اما في العالم الحالي الذي هو الافتراض ايضاً العالم الوحيد الذي كان بوسع الله منطقياً ان يريده ، فكل شيء خاضع لنفس الضرورة الحتمية ، التي يخضع لها في فلسفة المفكر اليهودي^{٦٩} * . وقد ظهرت ملاحظة مماثلة فيما بعد - ربما لم تنطو على استهجان حقيقي في هذه الحال - على صفحات دائرة المعارف ** الاقل التزاماً للعقيدة الرسمية . يقوم ذلك المؤلف شاهداً قاطعاً على الصيت الذائع الذي كان يتمتع به ليبنتز في اواسط القرن الثامن عشر ، اذ يقر انه « يسبغ على ألمانيا من الفخار مثل ما

* اي اسينوزا .

** Encyclopédie ، (او قاموس مبوب للملوم والفنون والمهن) - دائرة المعارف التي اشرف على اصدارها في اواسط القرن الثامن عشر ديدرو ودالمبير ، والتي ساهم في تحريرها فولتير ومونتسكيو وروسو وسواهم من المفكرين الفرنسيين .

اسبغ افلاطون وارسطو وارشيدس جميعاً على بلاد اليونان ، ٧٠ . الا انه يتساءل : « كيف يتسنى للسيد لبينتز وفولف ان يوفقا بين مبدأ التعليل الكافي عندهما وطبيعة الكون الجائزة ؟ فالجواز ينطوي على توازن متساو بين الامكانيات . ولكن ما الذي يتنافى مع ذلك التوازن اكثر من مبدأ التعليل الكافي ؟ فلزم ان يقال اذن ان العالم يوجد لا جوازاً ، بل بحكم علة كافية ما ، وهذا قد يفضي بنا الى شفير الفلسفة اسپينوزية . وهذان الفيلسوفان يحاولان ولا ريب ان يتجنباً ذلك ... ولكن يبقى من الثابت ان التعليل الكافي لا يمر بمبدأ الجواز دون ان يفسده بعض الشيء . فكلما ازدادت العلة القاضية بوجود مخطط ما ، قلت المخططات الممكنة الاخرى ، اي كلما تناقص حجم الوجود ... فالله هو مصدر جميع الجواهر الفردة المخلوقة ، التي انبثقت عنه في سلسلة من التفجرات المتواصلة ... فالاشياء يستحيل ان تكون على خلاف م هي عليه ، ٧١ .

تدل هذه الفقرة بوضوح على ان المناحي (بل قل المنحى الرئيسي) لتشبث لبينتز بمبدأ التعليل الكافي ، الذي كان يعتبر عادة في القرن الثامن عشر احاد المآ في الكبرى في الفلسفة ، كان المضي بمذهب الضرورة الكلية قدماً والحد من فظاعة ذلك المفريت الذي روع حتى لبينتز نفسه ، اعني ميتافيزيق اسپينوزا

ولكن قد يلاحظ المرء انه على الرغم من ان الضرورة المنطقية مطلقاً وشاملة في عالم لبينتز ، شيمتها في عالم اسپينوزا ، الا ان بينهما فرقاً جوهرياً هو ان الضروري عند لبينتز هو التحقيق لقيمة ما . وبكلام آخر ان مبدأ التعليل الكافي ، مع انه يصرح ان عالماً واحداً ما يمكن ان يوجد منطقياً ، فهو يردف ان هذا العالم يلبغي ان يكون افضل العوالم المتصورة - وتلك زيادة لم نجدتها عند اسپينوزا . ولحسنا اذا تبيننا ما هو الخير الذي يعتبره لبينتز اساس لوجود اي كائن خاص ، او لوجود العالم بامره ، فاننا واجدون ان هذا الاختلاف

اقل ما كان يبدو لاول وهلة ومفاير له . وسوف لمجد مبدأ التعليل الكافي في الوقت ذاته يتحول بصراحة الى مبدأ التمام . فليبتز كثيراً ما يقول بوضوح تام انه لا يمكن ان يوجد الا علة قصوى واحدة لوجود اي شيء كان، اعني ان ماهيته تقتضي وجوده، ولا بد ان تدركه ما لم يحل دون اقتضاء مائل خاص بماهية اخرى . وتفتوق العالم الحالي على جميع العوالم المتصورة تجريبياً ينحصر في ان نزوع الماهيات الى الوجود فيه متحقق الى مدى ابعده منه في اي عالم آخر. فاقتضاء الوجود *exigentia existentiae*^{٧٢} كامن في كل ماهية، وما لم يوجد في طبيعة ماهية ما ذاتها النزوع الى الوجود، لم يوجد شيء قط . فالممكن البحت مغلوب على امره وغير تام، « فكل ممكن اذن يناضل من اجل الوجود، ويمكن القول ان وجوده مقدور، على شرط ان يستند الى كائن ضروري موجود بالفعل كأساس له . صحيح كما قلنا اعلاه ان جميع الممكنات لا تبلغ طور الوجود، اذ ان مقتضيات الامكان المؤتلف تحول دون وجود بعضها . ولكن في هذا التقييد يدنو ليبنتز دنواً عظيماً من اسناد مبدأ دليل الوجود الحق الى كل ماهية . وهو يدنو اكثر من اسبينوزا من ذلك . ترد حجة اسبينوزا الرئيسية، وان لم تكن الوحيدة، كما يذكر القاريء، على هذا الوجه : اذا وضعنا فكرة موجود ضروري واحد مباشرة كمرتكز، كان وجود الكائنات المقابلة لجميع الفكر الاخرى ، ضمن حدود الامكان ، ضرورياً ايضاً^{٧٣} . اما عند ليبنتز فالمرتكز لا يبدو ضرورياً . ومع انه حريص عادة على وصف الموجودات الاخرى بقوله : انها تتوقف منطقياً على وجود الله، فتشديده على كمن النزوع الى الوجود في كل ماهية ، بمفردها، كثيراً ما يكون قاطعاً ، بحيث يبيت من العسير ان ندرك الامّ يردّ التوقف . فالضرورة التي يلزم عنها وجود الله تبدو وكأنها شاهد (بل قل الشاهد الاخير) من شواهد هذه الصفة العامة للماهيات . ولعل قطعية تحقق هذا النزوع، بالنسبة الى

الماهية الالهية، ناجمة عن استغنائها عن مقتضيات الامكان المؤلف، اذ هي ماهية لا نظير لها، اذا صح التعبير، فليست بحاجة الى النضال من اجل مكان تحتله في العالم الحقيقي^{٧٤}. وعاقبة هذا النضال، بالنسبة الى الماهيات الاخرى، تبدو منوطة جملة بخواصها، لا بصفات الله. ولا يتورع ليلتزم عن وصف اثباتي العالم الموجود عن العوالم الممكنة، بانه نتيجة لعملية شبه آلية يمضي بحسبها العالم المنطوي على اعظم قدر من الوجود الممكن قُدماً نحو طور الوجود لا محالة^{٧٥}:

« عن نزاع جميع الممكنات المستهدفة للوجود هاك ما يلزم توّاً : ان تلك السلسلة من الاشياء التي يوجد معها القدر الاعظم الممكن منها هي التي توجد، وبكلام آخر، السلسلة القصوى للممكنات... وكما نرى السوائل تتجمع تلقائياً وبطبيعتها في نقط مستديرة، كذلك من طبيعة الكون ان توجد السلسلة ذات الطاقة القصوى فيه »^{٧٦}.

ويتردد لينتز، والحق يقال، بين معنيين من معاني « الطاقة القصوى ». فقد اقر ضرورة بتدرج الماهيات، الذي كان سلم الجواهر الفردة المتصاعد وقد استوى الله على ذروته، تعبيراً عنه. ويبدو انه يفترض في الكثير من الاحوال ان لبعض الماهيات، نظراً لدرجات كمالها « المتفاوتة »، حقاً اعظم او نزعة اقوى الى الوجود من بعضها الآخر. وهكذا فتكامل العالم الحالي اقرب الى الايفال في العمق منه الى الايفال في السعة، فيقتضي قياسه على اساس المرتبة او درجات الامتياز، التي تتصف بها اجزاؤه، لا على اساس عددها وحسب. والفقرة التالية تدلل على هذا الوجه من وجوه تأويل هذا المفهوم :

« ان التعليل الكافي لاختيار الله انما يمكن في التناسب او في درجات الكمال التي تسند الى العوالم المختلفة، ما دام لكل موجود ممكن الحق بان يصبو الى الوجود، بمقدار ما يشتمل عليه من الكمال المكنون »^{٧٧}.

ومع ان ليبنتز يميل دون ريب الى هذا النمط من التعبير في المؤلفات الجمهورية التي كان قراء القرن الثامن عشر اشد المأماً بها، فالموقف الذي يشير اليه لم يكن وارداً منطقياً بالنسبة اليه، فلم يستخلصه بالفعل في بسطه لتركيب العالم الراهن . فاذا افترضنا ان ماهية الانسان «تشمّل بالقوة» على عدة اضعاف من «قدر الكمال» الذي يسند الى ماهية التمساح، واذا افترضنا فضلاً عن ذلك (كما يفترض ليبنتز بالفعل) ان قواعد الامكان المؤتلف تحول دون اشغال جسمين للمكان ذاته، فقد يبدو، بحسب الفقرة التي اوردناها اخيراً، ان عالماً يحتوي بشراً دون اي تماسيح، انما هو افضل من عالم يحتوي الفصيلتين، ما دامت التماسيح تفتقر دون ريب الى المادة وتشغل حيزاً يمكن تسخيرها لاستعمال البشر . الا ان هذه بالضبط هي النتيجة التي لا يستنتجها ليبنتز . فمن حيث هو مؤلف لفلسفة تعليلية يهيمه ان يبرر وجود التماسيح . فعليه ان يثبت ان مبدأ التعليل الكافي يقضي مرة ثانية بان هذه المخلوقات، بالاضافة الى سائر حلقات سلسلة الوجود حتى ادائها منزلة، لا بد ان توجد حقاً، ضمن نطاق الامكان المؤتلف . وما قد يدعى اذن بالنظرية المعمول بها عنده في هذا الباب هو نظرية حقوق الماهيات المتساوية في مطالبتها بالوجود . « فالقول ان لبعض الماهيات نزوعاً الى الوجود ليس لبعضها الآخر، هو قول لا مبرر له، ما دام الوجود متصلاً عامة، كما يبدو، بكل ماهيته على الوجه نفسه »^{٧٨} . فمرد تقوُّق العالم الفعلي الى عدد الماهيات المختلفة، وبكلام آخر الى تنوع الاجناس المتحققة فيه، لا الى مرتبتها الميتافيزيقية او امتيازها النوعي . « ينبغي اسناد الكمال الى الصورة (اي كما يستدل من القرينة الى عدد الصور) او التنوع . فيلزم عن ذلك ان المادة ليست على شكل واحد في كل مكان، بل هي متنوعة، من حيث تتلبس بصور مختلفة، والالم يتحقق القدر الاعظم الممكن من التنوع... ويلزم كذلك ان تلك السلسلة التي امكن من خلالها قيام اقصى حد من ادراك الاشياء في تباينها *distincta cogitabilitas*، هي التي استتب لها

الامر،^{٧٩} . « فالعالم الحالي هو مجموع الممكنات التي يتألف منها المركب
الاخصب »^{٨٠} . « ينبغي ان يقال » ، كما كتب ليبنتز الى مالبرينش
Malebranche ، « ان الله انما يصنع العدد الاقصى من الموجودات التي بوسعه ان
يصنعها » ، ولهذا السبب بالضبط جاءت قوانين الطبيعة على غاية ما يكون من
البساطة . فبفضل تلك القوانين استطاع الله « ان يجد متسعاً للعدد الاقصى من
الاشياء التي يمكن وضعها جنباً الى جنب . ولو تذرّع الله بقوانين اخرى لكان
ذلك بمثابة تشييد بناء من الحجارة المستديرة ، التي تدع فراغاً بينها يربو عما
تشغله من الحيز »^{٨١} . وهكذا فحتى الافتراض العلمي القائل انه ينبغي ايثار
ابسط النظريات التعليلية دوماً هو من مستلزمات مبدأ التمام عند ليبنتز ، مع ان
الصلة بينهما مما يصعب تبينه .

فالخير الذي توجد الاشياء من اجله وبسببه اذن هو الوجود ذاته وحسب -
اي تحقق الماهيات ، والعالم الذي يتحتم وجوده بطبيعة الاشياء الازلية هو العالم
« الذي كانت كمية الوجود فيه اعظم ما يكون »^{٨٢} . وهكذا يقرب الخلاف
بين اثبات ليبنتز الشكلي للعلل الغائية وانكار اسپينوزا لها الى منزلة الصفر .
ورغم بالطبع عند ليبنتز العديد من المواضع التي تسهب على الطريقة المألوفة في
ذكر دلائل التدبير في الطبيعة ، و « ملاءمة » كل شيء لكل شيء آخر ومصالحة
الانسان بوجه خاص^{٨٣} . ولكن موقفه الرئيسي ، كما افصح عنه في اكثر
التلخيصات لمذهبه تسلسلاً واحاطة ، هو ان كل شيء فانما يوجد ، لا لاجل اشياء
اخرى بالدرجة الاولى ، او كأداة لخير لاحق ، بل لان لماهيته ، شيمة كل ماهية
اخرى ، حقها الخاص غير المستعار بالوجود . ولما كان يتحقق ذلك (بحسب
الامكان) تبعاً للضرورة المنطقية ، ولما كان تحقيقه لا يختلف عما كان اسپينوزا
قد وصفه بأنه مما يلزم عن ضرورة الطبيعة الالهية *ex necessitate divinae*
naturae ، اذا استثنينا القيود الكامنة في قاصدة الامكان المؤلف ، فالنتيجة
المتافيزيقية للمجتنبين تبقى اصلاً واحدة .

ومع ذلك، فقد كان الاختلاف بين أسلوب ليبنتز وأسلوب اسپينوزا في التعبير عما كان، من حيث الجوهر المنطقي، الميتافيزيقى الاساسي نفسه، اختلافاً هاماً من الناحية التاريخية . فحيث أكد اسپينوزا في الظاهر ان تحقيق مبدأ التام لا يصح ان يدعى خيراً او شراً، ما دام ضرورياً، فقد اعلن ليبنتز انه على الرغم من كونه ضرورياً، فهو خير لا يدانيه خير . فاسبخ على ذلك المبدأ من جراء ذلك، دون اي تحفظ، صفة مذهب قيمي، وصفة مذهب من مذاهب تركيب الوجود ايضاً، بتحفظ . يبدو اسپينوزا، كما رأينا، اشد اهتماماً بفكرة ضرورة العالم منه بفكرة تامه . اما ليبنتز فقد كان يهتم اهتماماً اصيلاً بكلا جانبي هذا الموضوع، الا انه كان يوجس خيفة الى حد ما ايضاً من الجبرية الكونية التي آل به اليها، بينما آنس في مفهوم « التام » الكوني طمأنينة خيالية وعاطفية شديدة ومال الى بشها بين قرائه .

الا ان التحفظ الذي كان يسند الى مبدأ التام ، اذا اعتبر تعميماً يصدق على الوجود ، لم يكن ذا شأن عظيم ، في معرض تطبيق ميتافيزيقى ليبنتز فعلياً على مسائل واقعة ضمن نطاق العلم الطبيعي . فصح انه اثبت حقيقة خلاء الصور vacuum formarum ، اي عدم وجود بعض الممكنات ، فقد كان ذلك خلاء يقع خارج السلسلة الخاصة للصور التي تحدد العالم الذي يوجد بالفعل . اما داخل هذا العالم فلا يمكن التسليم بوجود ثغرات من اي نوع كان . وقد كان ليبنتز يشعر بمقت للفراغ horror vacui كان واثقاً من ان الطبيعة تشاطره اياه . فالكون في بنائه الداخلي ملاء، وقانون الاتصال ، اي الافتراض انه لا طفرة في الطبيعة ، يمكن تطبيقه بطمأنينة مطلقة على جميع العلوم ، من الهندسة الى علم الحياة فعلم النفس . « فلو أنكروه منكر ، لاشتمل العالم على ثغرات ، من شأنها ان تبطل مبدأ التعليل الكافي العظيم وترغمنا على التدرّج بالمعجزات او الصدفة العمياء في تعليلنا للظواهر » . ومؤدى ذلك بالطبع انه لما كانت اجناس الوجود العامة التي تقع عليها في العالم فعلاً ينبغي ان تكون ممكنة وممكنة بالائتلاف بذاهة ،

ولما كانت جميع انواع تلك الاجناس ممكنة على السواء (كما يفترض لبينتز دون استبصار كبير) ، فانعدام اي من تلك الالوان اذن عبارة عن حجب عسفي ، (فكان اذن من باب الصدفة) لممكن ما عن الوجود - واستحالة ذلك منطقياً ليست مما يحتاج عند لبينتز الى مزيد من البيان ^{٨٤} .

كان مبدأ التام ومبدأ الاتصال ، من حيث هو شكل خاص من اشكاله ، يجر جانه بعض الاحراج عند تناوله مسألتي وجود المادة وامكان الفراغ الطبيعي ، (والمسألة الاخيرة كانت موضوع جدل عنيف بين علماء الطبيعة في ايامه) . وهو يندنو في بعض المواضع من استنباط دليل على الفلسفة الطبيعية الواقعية من هذين المبدأين ، كما فعل رئيس الاساقفة كنج ^{٨٥} . كان لا بد لله من خلق المادة الفعلية ، اذ لو لم يفعل ذلك ، لما كان ثمة امكان غير متحقق للوجود وحسب ، بل عدم تماسك بين الاشياء كذلك : « فلو كان ثمة عقول وحسب ، لكانت خلواً من الترابط الضروري احدها بالآخر ومن تسلسل الازمنة والامكنة » . وهذا التسلسل « يقتضي مادة وحركة ، فضلاً عن قوانين الحركة » . واذا كان لا بد من وجود مادة ، فينبغي ان تكون متصلة ، اذ يمتنع وجود امكنة فارغة حيث كان يوسع المادة ان تكون الا انها لم تكن ، لذلك حمل لبينتز دون هوادة على انصار الخلاء في الطبيعة . ولكن من ناحية ثانية وجد دواعي ، لا حاجة بنا الى ايرادها هنا ^{٨٦} ، للاستنتاج ان المكان ان هو « الترتيب الموجودات المتجاورة » ، اي صورة تظهر فيها الموجودات غير الممتدة حقاً ظهوراً حسيماً احدها للآخر . وعلى هذا الوجه يتلاشى العالم المادي ، كما يتصوره دعاة الوجود الطبيعي الواقعي وتؤول الاجسام المادية الى تلك الحال المبهمة التي اشرنا اليها قبل . وبالاختصار يتضارب مبدأ التام هنا مع بعض الدوافع المنطقية الاخرى التي لعبت دوراً هاماً في تفكير لبينتز ويُنمى عند هذه النقطة ذاتها بالهزيمة ^{٨٧} . وعندما يواصل ، بحسب وجهة النظر هذه ، حملاته على دعاة الخلاء ، فليس ذلك لقولهم بان امكنة خالية توجد في بعض الاصقاع ، بل لقولهم ان للامكنة الحقيقية

وجوداً^{٨٨} . ومع ذلك فانكار امكان اي خلاء يصدق حرفياً على الوجود الذي تعتبر المادة تجلياً له . والطبيعه تعجّ في كل مكان بالحياة ، المقترنة جميعها ببعض درجات الاحساس . « ليس في الكون » كما يقول ليننتز في المونادولوجيا ، « شيء باثر او عقيم او موات » . وفي موضع آخر ايضاً « لو كان ثمة خلاء ، لبقى فيه بدهاه امكنة مجدبة باثرة كان يمكن ان يخلق فيها شيء ما ، دون الحاق اي ضرر بأي شيء آخر . ولكن بقاء مثل هذه الامكنة يتنافى مع الحكمة »^{٨٩} . « فكل جزء من اجزاء الكون يحتوي عالماً مركباً من لانهاية من المخلوقات »^{٩٠} .

ولكن الطبيعة (كما تستلزم الحجة الميتافيزيقية التي اوجزناها اعلاه) ليست تتعطش الى الكمية او العدد وحسب تعطشاً لا يرتوي ، بل هي تتشد منتهى التنوع ، اي مضاعفة الأنواع وفروعها والافراد المتفاوتة الى ابعد حدود الامكان المنطقي . « فكما لا يوجد خلاء بين شتى انواع العالم الجسائي ، فليس ثمة تنوع بين المخلوقات العاقلة »^{٩١} . وسنتطرق الى بعض النتائج الهامة التي استخلصت من هذا الجانب من مبدأ التمام في القرن الثامن عشر في محاضرات لاحقة .

سلسلة الوجود في فلسفة القرن الثامن عشر وموقع اللبنة ودوره في الطبيعة

بلغ مفهوم الكون كسلسلة وجود والمبادئ التي انطوى عليها ذلك المفهوم - أي التمام والاتصال والتدرج - ذروة الانتشار والرواج في القرن الثامن عشر. وقد يبدو ذلك غريباً بعض الشيء لأول وهلة. فمن المستغرب حقاً أن تؤدي طائفة من الفكر ترقى إلى افلاطون وارسطو في نشأتها، وإلى الافلاطونيين المحدثين في تنظيمها، ثمّارها متأخرة هذا التأخر، لا سيما وأن المناهج العقلية للثلاثة الأرباع الأولى تقريباً لذلك القرن كانت تنطوي على الكثير مما كان يبدو منافياً لتلك الافتراضات. وكانت سلطة ارسطو بالطبع قد تقلصت منذ زمن بعيد. والفلسفة السكولاستيكية واساليبها كانت من موضوعات التهمك والسخرية عادة، في اوساط أولئك الذين كانوا يفاخرون «بتنورهم». وكان الايمان بالميتافيزيق النظري المجرّد منعدماً، وواصل المزاج البيكوني (ان لم نقل المنهج البيكوني بالضبط)، أي روح الاستقصاء التجريبي الجلود، زحفه الظافر في ميدان العلم، وكان موضع حماسة كبرى، لدى شطرها من الجمهور المثقف العام. ولم يكن مفهوم سلسلة الوجود، والافتراضات التي بني عليها، كما هو بين، تعميماً مستمداً من التجربة، أو كان من السهل حقاً التوفيق بينه وبين المعلومات الراهنة عن الطبيعة.

ومع ذلك فلم يكن ثمة عصر تحدث فيه الكتاب من شق النحل - من العلماء والفلاسفة والشعراء والمحرفين الشعبيين والفلاسفة الالهيين والقصص المقلدين - بتلك الافاضة عن سلسلة الوجود او اخذوا بمزيد من الثقة الضمنية بنظام الفكر العام المقترن بها او استنبطوا بمزيد من التجرؤ مستازماتها الحفية او الظاهرة . فأديسون وكنغ وبولينبروك وبوب وهال وتومسون وآكلسيد وبوفون وبوني وغولدسميث وديدرو وكانت ولامبيرت وهردير وشيلر - جميع هؤلاء وطائفة من الكتاب الادنى شأنًا قوفتروا على هذا الموضوع واستنبطوا منه نتائج جديدة لم يتطرق اليها من قبل، بينا حل فولتير والدكتور جونسون (هذان القران الغريبان في الهجاء) على المفهوم كله . فبالاضافة الى لفظة الطبيعة كانت سلسلة الوجود العبارة المقدسة الاخرى في القرن الثامن عشر التي لعبت دوراً يحكي الى حد ما دور تلك اللفظة المباركة، التطور، في اواخر القرن التاسع عشر .

من المحتمل ان هذا المفهوم لم يكن مسديناً لاي اثر مباشر من اثار الفلسفة اليونانية والمتوسطة بالشهرة التي احرزها في القرن الثامن عشر . فقد شدد عليه كل من فيلسوفي اواخر القرن السابع عشر الذين بلغت شهرتها واثرها الاوج في الخمسين سنة التالية . فلم يكن لوك اقل بلاغة ، مع انه كان اقل استرسالاً في القول ، من ليبنتز في ترداد هذه الموضوعات القديمة : « لسنا نجد في جميع أنحاء العالم المادي المرئي اي فجوات او ثغرات . فابتداءً بنا يجري الانحدار بخطى وثيدة في سلسلة متواصلة لا تختلف مراحلها الا اختلافاً ضئيلاً جداً احداها عن الاخرى . فثمة اسماك ذات اجنحة ليست دخيلة على الطبقة الهوائية ، وثمة طيور تعيش في الماء ، دمها كدم الاسماك برودة ... وثمة حيوانات بينها وبين الطيور والبهائم من القرابة ما يجعلها وسطاً بينها . فالحيوانات البرمائية تربط بين الحيوانات البرية والمائية ... هذا فضلاً عما يروى تأكيداً عن الحوريات والقلبان البحرية . وثمة بهائم يبدو انها تتصف بمثل ما يتصف به اولئك الذين يدعون بشراً

من العقل والمعرفة . وان المملكة الحيوانية والمملكة النباتية مهاستان تماشاً عظيماً ، حتى انك لو اخذت ادنى الاولى واعلى الاخرى كدت لا تتبين بينها عظيم تفاوت . وهكذا حتى نلتهى الى ادنى اجزاء المادة وابعدها عن العضوية ، فنحن واجدون في كل مكان ان الفصائل المختلفة مترابطة احداها بالآخرى ولا تختلف الا بمقادير تكاد لا تدرك . وعندما نتأمل في قدرة الصانع وحكمته اللامتناهيتين فاننا نرى ان من حقنا ان نذهب الى انه مما يليق بانسجام الكون الرائع ونبصر الباني العظيم وجوده اللامتناهي ان ترقى الراح الخلوقات ايضاً درجة من درجة من لدنا نحو كاله اللامتناهي ، كما نراها تنعدر تدريجياً من لدنا الى اسفل ، ١ .

وقد روج اديسون هذا الجانب من الميتافيزيقى الافلاطوني حتى بين ظهراني تلك الفئة من الجمهور التي لم يكن لها اطلاع على مؤلفات الفلاسفة واللاهوتيين في اشاراته المتكررة اليه في المراقب Spectator . مثال ذلك رقم ٥١٩ :

و ان للوجود اللامتناهي طبيعة فياضة حتى ليبدو انه يقتبط باسباغ الوجود على كل مرتبة من مراتب الوجود الحسي . ولما كان هذا ضرباً من التأمل كثيراً ما تكلفته بلذة عظيمة ، فسأهه القول فيه بالفحص عن ذلك القسم من سلم الموجودات الذي تحيط معرفتنا به . فثمة مخلوقات كبيرة اخرى ... ليس لها من الحس الا اللمس والذوق ومن المدهش ان نلاحظ كيف يتقدم عالم الحياة بخطى تدريجية مروراً بجملة عجيبة من الاصناف ، قبل ان يتكون مخلوق تكاملت فيه جميع الحواس فاذا نظرنا على ذلك في مختلف صفات الكمال الخفية من مكر وحكمة او ما ندعوه عامة بالفريزة ، فنحن واجدون انها تعقب على الوجه نفسه احداها الاخرى متصاعدة دون ان نتبين ذلك ، وانها تتلقى تحسينات اضافية ، تبعاً للفصلة التي غرست فيها . وهذا التقدم في الطبيعة تدريجي جداً ، حتى ان اكمل افراد فصيلة دنيا يدنو دنواً عظيماً من انقاص تلك التي تليها مباشرة ولا يتبين جود (الكائن الاسمى) في باب التنوع اقل من

تبيينه في باب تعدد المخلوقات الحيّة . فلو اقتصر على خلق فصيلة الحيوانات وحسب ، لما نعم بغبطة الوجود شيء من سائر المخلوقات . لذلك امر بوجود كل درجة من درجات الحياة في خليقته وكل طاقة من طاقات الوجود . فالهوية الفاصلة بين النبات والانسان في عالم الطبيعة قد ردها باصناف المخلوقات المختلفة التي يرقى احدها في اثر الآخر برفق وتؤدة ، حتى ان التحولات والانحرافات الطفيفة بين صنف وآخر تكاد لا تدرك . وقد تعهد امر هذا الفاصل المتوسط وتدبر ، حتى نكاد لا نجد مرتبة من مراتب الادراك الا وقد ظهرت في بعض ارجاء عالم الحياة ، ٢ .

ولم يكتب كاتب آخر هو القسيس الانكليكاني ادموند لو Edmund Law حتى بهذه الصورة لامتلاء الخليفة ، بل اردف بعد الاستشهاد باديسون انه ينبغي توليد جميع الافراد التي يمكن وجودها مجتمعة ، ضمن نطاق كل صنف : « فمن ... الملاحظ انه لا يوجد اي ضرب من الانفراج والحلاء وانه ما من حلقة ساقطة من حلقات هذه السلسلة العظمى من الموجودات . وتعليل ذلك ، يتبين من الاحتمال بكان ان كل مرتبة منها وكل طبقة او صنف ممثلة ، بمقدار ما تسمح طبيعتها بذلك او يستصوبه الله . فقد يكون في كل طبقة ذلك القدر الذي يمكن وجوده مجتمعا منها دون الحاق احداها بالآخرى اي اذى او قلق . ونحن واثقون انه ما من شيء بوسعنا ان يحد من ممارسة الله لقدرته او يثنيه عن خلق المزيد من الكائنات القادرة على الاستمتاع بالغبطة الا استحالة ما قائمة في طبيعة الاشياء او آفة اعظم (كذا) من ذلك ... فلنا ملء الحق في الذهاب الى ان كل شيء كامل غاية الكمال بحسب صنفه ، وان كل نظام ممتلئ وكامل بذاته » ٣ .

من بين شتى التخريجات الخاصة التي خرجتها هذه الفكر العامة سوف نتناول في هذه المحاضرة بعض الاستنتاجات التي استخلصت منها في باب

الانسان ومرتبته في ذلك السلم وطبيعته والنتائج الخلقية التي استخلصت من ذلك .

أ - سلسلة الوجود وموقع الانسان في عالم الطبيعة . لقد سبق ان تناولنا آثار الاعتقاد بلا نهاية العالم وتعدد الكواكب المأهولة - (وذلك نفسه استنتاج من مبدأ التام بالدرجة الاولى) على مفهوم الانسان لمنزلته وشأنه في النظام الكوني . ولم يؤد هذا الاعتقاد، كما رأينا، الى الحد من غلواء البشر في الاعتداد بانفسهم بمقدار ما كان متوقفاً او ما درجت العادة على افتراضه . الا انه كان ثمة مستلزمات اربعة اخرى من مستلزمات مفهوم سلم الوجود التام والمتدرج تدرجاً بالغ الدقة كان من شأنها ان تحدد من تقدير الانسان لشأنه الكوني او قدره، وقد توفر على هذه المستلزمات فلاسفة القرن الثامن عشر ومروجو الفكر الفلسفية توفراً عظيماً .

١ - لقد افترض في باب مبدأ التام أن كل حلقة من سلسلة الوجود انما وجدت، لا لمنفعة ابي حلقة اخرى بالدرجة الاولى، بل من اجل ذاتها وحسب، او بتعبير أدق من اجل اكتمال سلسلة الصور التي كان تحقيقها هو غرض الله الاول من خلقه للعالم . وقد رأينا اعلاه انه على الرغم من ان الماهيات كانت تعتبر غير متساوية في الشأن، فقد كان لكل منها حق مساوٍ بالوجود، ضمن نطاق الامكان العقلي . لذلك لم يميز تحري العلة الحقة لوجود اي صنف من اصناف الموجودات في منفعتها لاي صنف آخر . الا ان هذا الافتراض كان ينساق مع افتراض قديم ينطوي على اطراء عظيم للانسان كان ما يزال سائداً في القرنين السابع عشر والثامن عشر . فاللاهوت الطبيعي الذي كان عزيزاً على مؤلفي كتب الارشاد، القائلين منهم باله فلسفي والدينيين ايضاً، كان من حيث المرمى، دليلاً على وجود الله، ولكنه كان بالفعل عبارة عن التمجيد للانسان . فقد كانت يستند الى حد بعيد الى القول بان جميع الكائنات المخلوقة الاخرى انما

توجد من اجل الانسان . « كل شيء قد خلق من اجل الانسان » هي المقدمة الضمنية والاستنتاج الظاهر معاً لتلك السلسلة الطويلة من الحجج الغائية التي يتألف منها جزء عظيم من نتاج القرن الثامن عشر الفلسفي وأحد الشواهد الطريفة جداً على القباة الانساني . وهذا العصر المتأخر انما يرجع في ذلك صدى طالما سمعناه في العصور الوسطى . فالكراس الرئيسي للفلسفة المدرسية كان ينص على ما يلي :

« كما ان الانسان انما خلق من اجل الله ، اي كما يخدمه ، كذلك العالم انما خلق من اجل الانسان ، اي كما يخدمه » . وقد تبسّط بيكون في عرض هذه المسألة :

« اذا تناولنا الملل الغائية فقد يعتبر الانسان مركزاً للعالم ، بمقدار ما يبدو سائر العالم ، اذا ارتفع الانسان منه ، تأهلاً بالجملة دون غرض او قصد ... ومفضياً الى لا شيء . اذ ان العالم باسمه ماضٍ في خدمة الانسان ، وما من شيء فيه لا يستمد منه نفعاً او جنى ... ما دامت جميع الاشياء تبدو منهمكة بشؤون الانسان دون شؤونها ذاتها » . وجاء في مؤلف لاهوتي بروتستانتي يرقى الى اواخر القرن السابع عشر ، كان موضع اعجاب كبير في الثامن عشر ما يلي :

« اذا تأملنا عن كئيب فيما تبدو عليه روعة اجمل اجزاء العالم ، وجدنا ان لها قيمة من حيث صلتها بنا وحسب ، اي من حيث تسند نفوسنا اليها قيمة ، وان تقدير الانسان هو الذي يسبغ على الحجارة والمعادن مكانتها الرئيسية ، وان منفعة الانسان ولذته هما اللتان تضيفان على النباتات والاشجار والفواكه قيمتها » . ويقول فنلون : « في عالم الطبيعة لم تخلق النباتات وحسب ، بل والحيوانات ايضاً من اجل منفعتنا » . وقد تبدو الحيوانات المفترسة شاذة عن القاعدة ، ولكن « لو كانت جميع البلدان مأهولة وخاضعة للقانون والنظام ، كما

ينبغي لها ان تكون، لما كان ثمة حيوانات تسطر على الانسان . الا ان الوحوش الكاسرة ايضاً تخدم الانسان، من حيث تفرس الحنكة والشجاعة الطبيعيتين فيه من جهة، ومن حيث تمين على حفظ السلام العالمي من جهة اخرى . فقد كانت لفنلون نفسه حس ما بحاجة اللسان الى « بديل خلقي عن الحرب » . وقد اقترح ان يصار اليه عن طريق اقامة زرائب « للحيوانات المفترسة » في مناطق نائية، يوسع اولئك الناس الذين تحتاج ميولهم الحربية الى منفذ ان يفتدوا عليها . وقد تجلّى فضل الطبيعة على وجه سمح، في توفير مخلوقات مقاتلة من فصائل اخرى يستطيع الناس قتلها، حتى يكفوا مؤونة قتل بعضهم البعض^٧ . وقد استهدف الخالق، كما يقول برناردين دي سان بيير Bernardin de St. Pierre (الذي كان يعتبر كتابه « دراسات في الطبيعة » Etudes de la nature ، سنة ١٧٨٤ ، آية من آيات هذا الطراز الادبي) « سعادة الانسان وحسب . وقد قصد بقوانين الطبيعة جميعها ان تفي بحاجاتنا »^٨ .

ولم يفعل منطق مفهوم سلسلة الوجود فعمله المعجيب ضد هذا الافتراض القائل بان الخليفة باسرها مسخرة لخير اللسان وحسب، بل على وجه اقل بداهة ضد مقدمات الدليل الغائي عامة ايضاً، على الرغم من ان الاعتراض على هذا الضرب من الغرور الانساني انما نجم عن اعتبارات اخرى . وكان غاليليو قد قال :

« اننا ندعي فوق ما ينبغي لانفسنا، اذا نحن تصوّرنا ان العناية بنا هي شغل الله الكافي، والغاية التي لا تمتد الحكمة والقدرة الالهيتان الى ما وراءها »^٩ . وقد اعلن هنري مور، تحت تأثير مبدأ التام كما هو بيّن ما يلي :

« لا تستهجنّ ... ذلك التعهد البالغ لتلك الكائنات الحفيرة،^{١٠} في تصوّرنا (اي الحيوانات الدنيا)، لان ذلك انما ينبثق عن الغرور والجهل او الادعاء

الفارغ الناجم عن تجرؤنا على الاعتقاد بان جميع الاشياء قد خلقت من اجل الانسان، على نحو ما، فلزم انها لم تخلق من اجل ذاتها ايضاً . الا ان من يتفوه بذلك انما هو جاهل بطبيعة الله وبمعرفة الاشياء . فاذا كان الانسان يرأف بدابته، فالله الرحيم جواد رؤوف ولا شك، يفتبط بان جميع مخلوقاته التي تتصف بالحياة والحس، والقادرة على اي متعة، انما تطلب المتعة «^{١١} .

كان ديكارت مع ذلك اعظم مناوئي المذهب الغائي القائل بان الالسان مركز الكون، في القرن السابع عشر، فضلاً عن جميع اشكال التدليل الغائي في العلم . وبصرف النظر عن الاعتراضات الاخرى، وجد هذا المذهب متناقضاً مع واقع الحال :

« ليس من المحتمل قط ان تكون جميع الاشياء قد خلقت من اجلنا، بحيث لم يكن لله غرض آخر في خلقه لها ... مثل هذا الزعم، كما يبدو لي، واهٍ جداً، في معرض الاستدلال على المسائل الطبيعية . اذ ليس بوسعنا ان نشك في ان عدداً لا متناهياً من الاشياء توجد، او قد سبق لها ان وجدت، ولكنها قد ثلاث الآن، دون ان يشاهدها انسان او يحيط بها او ان يلتفت بها على اي نحو قط »^{١١} .

والحق ان معظم فلاسفة القرن السابع عشر العظام يرددون هذا القول . فليبنتز يؤيد صراحة اسبينوزا في قوله ان الاشياء لم تصنع جميعها من اجل الانسان *non omnia hominum causa fieri*^{١٢} . وليس غريباً، كما يلاحظ، اننا « نجد في العالم اشياء لا تطيب لنا، ما دمنا نعلم انها لم تصنع من اجلنا وحسب » . ومن « المتناقض » بالفعل، كما قال رئيس الاساقفة كنيغ ان الخيال « ان الارض قد خلقت من اجل البشر، لا من اجل الكون » . وليس بوسع امرء « لم يعيه الفرور والجهل » حتى تصوّر ذلك . وذلك القول هو الفحوى الرئيسية

لمحة بولنبروك على جميع «القسس» ، باستثناء كنج ، في كتاب :
المقتطفات او دقائق المقالات Fragments, or Minutes of Essays ، الذي
استمد منه بوب على الأرجح معظم الفكر التي ترد في الرسالة الاولى من
مقالته في الانسان Essay on Man . فالاتفاق بين الفيلسوف الموحد والداعية
المقلد هنا تام . صحيح ان بولنبروك يدعي بانه يحتقر جميع اشكال التأمل
الصوفي ، وجميع ادعاءات اللاهوتيين في باب الاطلاع على مقاصد الله عز وجل
الحنفية ، وهو يكنّ لافلاطون واتباعه ، المحدثين والقدامى ، بوجه خاص ، كراهية
عنيفة . ولكنه هو ايضاً يفترض آخر الامر برفق انه ليس جاهلاً بكل الجهل
« بمقصد خالق الطبيعة جميعها » . فبولنبروك واثق ان تكامل النظام الكوني
يحملته هو الة الحق لوجود الكون . فليس من حقنا ان نزع « انه لم يكن
للحكمة اللامتناهية غاية اخرى من خلق الانسان » - او اي حلقة اخرى من
السلسلة حقاً - « عدا صنع مخلوق سميد » ١٣ .

« ان لسكان كوكبنا الحساسين شخصيات مختلفة ، على غرار اشخاص
المسرحية ، وقد يسخرون لمختلف الاغراض في كل مشهد . وقد ابتكرت اجزاء
العالم المادي المتعددة ، شبة آلات المسرح ، لا من اجل الممثلين ، بل من اجل
التمثيل . فاذا طرأ اي تعديل على احدها فان نظام المسرحية وسياقه لا بد ان
يتعطل ويفسد » ١٤ .

وقصارى القول ان الكون انما صنع كيما تتجلى جميع صور الوجود الممكنة
فيه بحسب اجناسها . وهكذا لم تكن وجهة النظر التي دعاها كاتب من كتاب
عصرنا « وجهة النظر التفرجية » - اي التقوى الكونية والغبطة الرومنطيقية
بالعالم ، التي قد تلبثت ، لا عن اي اعتقاد بتكيفه تبعاً لحاجات الانسان وأمانيه ،
بل عن الثروة والتنوع اللامتناهيين له كمشهد ، والمدى الرحب للدراما المركبة
والمفجعة في الكثير من الاحوال التي يكشف عنها - غريبة عن ابناء القسم

الأول من القرن الثامن عشر ١٥ . وقد أوجز غوتي Goethe هذه النظرة الهيبية عند زفر من كتاب القرن الثامن عشر غاية الأيجاز في قصيدته Athroisimos (١٨١٩) بقوله : « كل حيوان غاية بجد ذاته » .

٢ - وقد استخلصت نتيجة ثانية ، آتية من موقع الانسان النسبي في سلسلة الوجود . كان من المؤلف ان يقال في هذا الباب ، كما رأينا ، انه « الحلقة الوسطى » من السلسلة . ولم يعن ذلك ضرورة (كما يبدو لي) او عادة ان الانواع التي فوقه والانواع التي تحته متساوية عدداً . بل على العكس ، زم لوك « ان ثمة ما يدعو الى الاعتقاد ان فوقنا من اصناف المخلوقات اكثر مما تحتنا براسل ، ما دمننا ابعد جداً من حيث درجات الكمال ، عن وجود الله اللامتناهي ، منا عن ادنى مراتب الوجود وما يدنو من اللاشيء » ١٦ . ويورد أديسون هذه الحجة مورداً أدق . « فالمكان او الاتساع » من فوق لامتناه وبنبغي ان يتلوه جميعه ، اما عدد الدرجات من تحت لمتناه ١٧ . وهكذا لم يكن موقع الانسان في منتصف السلسلة ، بل ادنى جداً في اتجاه دركها الاسفل . وقد كان « الحلقة الوسطى » ، بمعنى انه كان يقع عند نقطة الانتقال من اشكال الوجود الحاسة والعاقله . أفكان يوحى ذلك بنظرة مدح او ذم الى الانسان ؟ وعند الشاعر يونغ ، الذي فسر مفهوم الموقع الاوسط تفسيراً حرفياً ، كان يبدو انها تسمح للانسان بان يحسن الظن بذاته الى حد ما ، فهو :

« حلقة ذات شأن في سلسلة الوجود غير المحدودة ،

واقعة في الوسط بين اللاشيء وبين الله » .

وعند معظم الذين انعموا النظر في الموقع الكوني الذي خصت هذه النظرية به الانسان ، ان ذلك مدعاة اخرى لتواضعه . ومع انه جعل دون الملائكة

بعض الشيء، فقد كان دون أدنى الملائكة او الكائنات الروحانية الاخرى، وكانت المراتب المتعاقبة فوقه من الكثرة بحيث انه كلما عمل الفكرة فيها اصابه من جراء ذلك ضرب من مركب النقص العنصري بصورة طبيعية . « والفائدة الرئيسية لتأمل سلال المخلوقات هذه »، كما كتب السير ولیم بنی Sir William Petty (١٦٧٧)، « هو حمل الانسان على ادراك انه قد يوجد ملايين من المخلوقات دون الله تمتاز على الانسان، في حين انه يعتبر نفسه عامة الكائن الرئيسي بعد الله ». اذ يثبت ذلك له « ان في فلك النجوم الثابتة موجودات ... تمتاز على الانسان امتيازاً بالغاً، في باب الكرامة والعجز * يفوق امتياز الانسان على احقر حشرة »^{١٨} . وقد كتبت سيده كريمة سنة ١٧١٠ (ويدل تأليف هذه الفقرة على مدى ابتذال هذا النمط من التفكير) :

« واذا اعتبرنا كذلك انه ما دام ثمة سلم من الموجودات يمتد من السبب الاول حتى ابعده المعلولات عن تناول حواسنا، او من الخالق اللامتناهي حتى اصغر مخلوقاته، فمن حقنا ان نذهب الى اننا ما دمنا نرى طائفة لا حصر لها من الموجودات الواقعة تحتنا كل صنف منها ادنى كالأ في باب (من الذي يليه) حتى نبليغ نقطة هي جسم غير متجزى، فكان ثمة تقريباً عدد لامتناه من الموجودات الواقعة فوقنا، التي تمتاز عنا امتيازنا عن أقره حشرة او عن اصغر غرسة، حتى ان اعظم المباشرة واجل أئمة العقل واحكم طلببة المعرفة الذين لا يكلون قط هم بالسبب اليها بمنزلة الاولاد الذين يكادون لا يستحقون الانتماء الى ادنى الصفوف في مدرسة الحكمة - ، فلا بد ان تساورنا خواطر احتقار لذواتنا وان نحمرّ خجلنا من كبرياتنا وننظر نظرة استحياء الى الشواهد المتعددة على

* infirmity ، التي قد تشير الى عجز الانسان . مع ان القرينة كانت تستلزم صفة من صفات الكمال او الفضل.

سفاهتنا . وكأني أرى تلك العقول الساطعة ... التي ترتفع بفضل طبيعتها الكريمة الى رفيع الدرجات والى ادنى اتحاد تستطيع العقول المخلوقة ان تحظى به مع الخير الاسمى، الناظر اليها نظرة استهزاء، ولكنه استهزاء تخالطه الشفقة» ١٩ .

واكتفى اديسون بإيجاز ذلك بعد بضع سنوات : « اذا لم يكن مفهوم الترقى التدريجي للموجودات من الادنى حتى الاسمى اضغاث احلام، فليس مستبعداً ان ينظر الملاك من عليائه الى الانسان، كما ينظر الانسان الى مخلوق يدنو من الطبيعة العقلية غاية الدنو» ٢٠ . ويروي الفيلسوف فورمي Formey خبر الحاطر المائل الذي خطر له عندما اطلع للمرة الاولى على مفهوم سلم الوجود :

« ما اضال المسهر لتكبري على من عداي، ومن اين لي ان استمد دوافع الفرور؟ كنت قبل الآن اخال انني من اعظم مخلوقات الله، ولكنني الآن ادرك مدى وهمي ذلك. فأنا اجد انني انتمي الى القسم الادنى من السلم. وكل ما استطيع المباهاة به هو ان لي شيئاً من الشرف بالقياس الى المخلوقات غير العاقلة . وليست تلك الحال دوماً، اذ ان ثمة اشياء عدة تستمتع بها ليس لي منها نصيب قط، بل على العكس، اجد فوقى طائفة كبرى من الكائنات الروحانية السامية» ٢١ .

لم يكن هذا الاعتقاد بمراتب عدة « للعقول » التي تفوق الانسان بدعاً بالطبع، والفقرات التي اقتبسناها حتى الآن انما تدلل على استمراره واستناده اليقين فلسفياً على النظام العام لسلسلة الوجود وتأثيره على ادراك الانسان لذاته . الا ان هذا الاعتقاد بدأ يتخذ شكلاً طبيعياً اجلى في القرن الثامن عشر. ويتجلى ذلك في بعض الفقرات من مؤلفات بولينبروك. اما ان ثمة سلسلة من الوجود غير المنقطع « من اللاشيء تقريباً حتى الانسان »، فقد افترض انه بما تقره المشاهدة. وعلى غرار المدرسين الذين كان يسخر بهم، كان يرى انه على الرغم من ان

البيانات التجريبية تعوزنا، « فان اقوى الحجج احتمالاً تقنعنا انه يستمر حتى تلك الطبائع التي تتحط عن الطبيعة الالهية انحطاطاً لامتناهياً ولكنها تفوق الطبيعة البشرية الى حد بعيد ». الا ان هذه الطبائع العليا لم تكن عبارة عن المراتب الملائكية عنده، بل سكان بعض الكواكب الاخرى في هذا النظام الشمسي او سواه من النظم الشمسية الاخرى . وهو يقيم على هذا الايمان بوجود حلقات عليا في السلسلة دليلاً طريفاً، يضاف الى مبدأ التام العام : وهو ان قوى الانسان العقلية تتحط عن الامكانيات القصوى حتى للعقول المتناهية انحطاطاً عظيماً، كما هو ظاهر .

« لا مجال للشك في ان عوالم ومجموعات عوالم لا حصر لها تؤلف هذا الكل المعجيب، اي الكون، او ان الكواكب التي تدور حول الشمس، كما يبدو لي، او التي تدور حول ألوف من الشمس الاخرى أهلة بالخلوقات الحية، التي تستحق ان تدخل في عداد سكانها . فاذا وضعنا ذلك نصب اعيننا، أفيمكننا ان نكون من الغفلة او الغرور او القحة بحيث نتصور اننا نقف وحدنا في طبيعة المخلوقات العاقلة ؟ نحن الذين ينبغي ان نكون واعين لقصور عقولنا، ما لم نكون معتمدين قد فقدنا نعمة العقل ؟ أفلا ينبغي ان يدخل في روعنا على العكس ان ثمة تدرجاً في باب الحس والادراك ، من الحيوانات التي لا تتنازلها حواسنا لصفرها ، دون الجاهر ، او بها ، حتى الانسان ، الذي تظل (الحيوانات) قاصرة جداً حتى حين تبلغه ، على الرغم من ان ذلك طورها الاسمى . وهكذا فثمة تدرج من الانسان ، مروراً بمختلف اشكال الحس والادراك والعقل ، حتى موجودات لا نستطيع الالماس بها ، لبونها الشاسع عنا ، مرتبتها في العالم العقلي تفوق حتى تصوراتنا ؟ وهذا العالم والمادي ايضاً كلاهما ... كانا ماثلين امام الذهن الالهى قبل ان يأمر بوجودهما » ٢٢ .

وحاصل القول ان بولنبيروك ايضاً ، على الرغم من تكلفه اللاأدرية ، كان

يُرد أن يؤمن بالكون . وبداله ذلك مستحيلاً دون الأخذ بالقضية القائلة أن الطبيعة قد ولدت في مكان ما نماذج من المخلوقات العاقلة تمتاز عن الإنسان الناطق . وليس من الانصاف أن يتبرّم الإنسان بأفات عقله ، إذ لا يوجد على هذا الكوكب ، الأجزاء من السلم ، وقد اتفق له أن يكون المخلوق الذي لم يحرم العقل ، مع أنه غبي جداً بالجملة ، ويحتل منزلة في السلسلة ، أعلى بعض الشيء من أي منزلة أخرى على الكوكب الذي يقطنه ، وإن كانت دون المنزلة العليا بمراحل لا تقاس . ولو كان ، على الرغم من جميع حدوده ، منعدماً ، لما اكتمل النظام ، فكان الآن ناقصاً . ويصف بوب هذا التثريب على الإنسان في أربعة أبيات لاذعة :

« عندما رأت كائنات عليا أخيراً

إنساناً مكتوباً عليه الموت يكشف عن قانون الطبيعة بكامله ،

اعجبت بتلك الحكمة المتلبّسة بلباس ارضي

وأبرزت قرنَ نيوتن كما نبرز نحن قرداً ، ٢٣ .

وقد بسطت كانت فيما بعد المفهوم نفسه بمزيد من البهجة فقال : « وتحتل الطبيعة الإنسانية الدرجة الوسطى في سلم الوجود ... البعيد عن كلا الطرفين بعداً متساوياً . فإذا كان تأمل اشرف طبقات المخلوقات العاقلة التي تقطن المشتري أو زحل يثير غيرة ويغض من شأنه إذ يشعر بانحطاطه ، فقد يستعيد اللذة والرضى إذا ولت نظرته قبّل تلك المراتب الدنيا ، التي تقيم في الزهرة وفي عطارد ، وتقتصر عن مرتبة كمال الطبيعة الإنسانية كل التقصير ، ٢٤ .

الا ان كانت كان قد اكتشف ، كما خيّل اليه ، سبباً طبيعياً لهذا التوزيع المتفاوت لدرجات العقل على الكواكب . فهو لم يشك في هذه المرحلة الباكورة

من تطوره الفلسفي في ان الوظائف العقلية تتكيف تبعاً لتركيب الاجسام المادية التي تقترن بها . « من الثابت ان الانسان يستمد جميع مفاهيمه وتخيّلاته من الانطباعات التي يولدها الكون فيه من خلال جسمه » ، وحتى « قوة المقابلة والتأليف » بين هذه الانطباعات ، « التي قد تدعى قوة الفكر تتوقف بكاملها على تركيب المادة التي مدّه الخالق بها » ٢٥ . وكلما ازداد بعد كوكب ما عن الشمس نقصت الحرارة والطاقة الشمسيتان اللتان يستمدّها منها . ولكي تستمر الحياة والذكاء على سطح الكواكب النائية ، وجب ان تكون المادة التي تتركب منها الاجسام الحية فيها « أخف وألطف » والتركيب الفسيولوجي للكائنات العضوية فيها ، الحيوانية والنباتية معاً ، أدق وأبلغ تنظيمياً . ومن ذلك يستنتج كانت ان ثمة قانوناً « تقصّر درجة احتماله عن اليقين القاطع بعض الشيء » ينص على ان :

« امتياز الطبائع المفكرة وحدة ادراكها ووضوح المفاهيم التي ترد عليها من الانطباعات عن العالم الخارجي وجلاؤها ، وقدرتها على التأليف بين هذه المفاهيم ، واخيراً فعاليتها العملية ، وبالاختصار المدى الرحب لكما لها انما يعطو ويتكامل بمقدار بعد مسكنها عن الشمس » ٢٦ .

وهكذا « فبلادة ذهن الانسان » وتشويش افكاره وتمرضه الحارق للخطأ وفساد طبيعته الخلقية - التي يحس بها جميعاً كانت احساس بولينبروك - هي النتائج الضرورية لاعتماد ذهنه « على مادة غليظة جامدة » . الا ان سكان الكواكب النائية السعداء بريئون الى حد ما من هذه الآفات الطبيعية التي تحول دون النشاط الذهني .

« فالى اي درجات التقدم في المعرفة يتاح لبصيرة تلك الكائنات السعيدة في الافلاك السماوية العليا ان ترقى ا واي تأثير حسن سوف يكون لوضوح مداركها

على وضعها الخلقى ا... وأي سمة شريفة لطبيعتها... سوف تطبع الذات
الالهية نفسها على تلك الطبائع المفكرة التي تتلقى وتعكس صورتها ، على غرار
بحر هادىء لا تعصف به رياح الشهوة ! ، ٢٧ .

ان التعليق على هذا التأمل المتوثب والممتع معاً لا طائل تحته . الا انه من
العسير العثور على شاهد افضل على استحواذ مبادئ التقليد الافلاطوني الذي نحن
بسبيله حتى على خيرة العقول في القرن الثامن عشر . وهذا الشاهد جدير بالاعتبار
خاصة ، كما رأينا ، لان كانت لم يكن مستعداً للقول بأن جميع الكواكب أهلة
بسكان واعين . ولكنه كان واثقاً مع ذلك انه ينبغي ان يكون معظمها ، في
عالم منظم عقلياً ، أهلاً بالسكان ، وان الحياة والادراك يستحيل ان يكونا
مقصورين على كوكب واحد صغير ، وان سلم الوجود لا بد ان يمتد الى ما وراء
الانسان . وهو ايضاً يجد بعض العزاء في التفكير بأن مخلوقاً مسكيناً كالانسان
ليس افضل ما تولده الطبيعة . وحتى على اعظم انتصارات المجلس البشري التي
يفاخر بها على كوكبه المنحط ضرورة ، لا يستطيع سكان المشتري وزحل الا
التطلع بشفقة وترفع . ويختم كانت كلامه بتعريف لايات بوب : لا بد ان
تنظر الكائنات العليا التي تقيم في الافلاك الاخرى « الى قرين نيوتن » كما ننظر
نحن الى جلف او قرد .

وعلى ذلك النحو يستمد بوني Bonnet سنة ١٧٦٤ من فرضية اكتمال سلسلة
الوجود ضوءاً يلقيه على سكان الكواكب الاخرى . فلما كان من قوانين الطبيعة
انه ما من ورقتين او حيوانين او رجلين يتشابهان كل التشابه ، وجب ان يصح
ذلك على الكواكب والنظم الشمسية .

« فتنوع الموجودات الذي يتصف به عالمنا لا يوجد على الأرجح في اي عالم
آخر . فلكل كوكب اقتصاده الخاص وقوانينه ومنتجاته الخاصة . وقد توجد

عوامل هي من النقصان بالقياس الى عالمنا بحيث لا يوجد فيها الا ... كائنات (جامدة) . وعلى عكس ذلك قد توجد عوامل هي من الكمال بحيث لا يوجد فيها الا كائنات من الطبقات العليا . في هذه العوامل الثانية قد تكون الصخور اجساماً عضوية ويكون للنباتات احساس وللحيوانات عقل ويكون البشر ملائكة^{٢٨} .

٣ - وقد كان ذلك دافعاً من دوافع التواضع أصراً عليه دوماً اللاهوت التقليدي . فقد أمرت الكنيسة الفرد ان يسير بتواضع امام إلهه وان يعتبر انحطاطه عن مخلوقات لا حصر لها تفوقه في مراتب الوجود الكوني ، ولكن ذلك كثيراً ما حثه على الاختيال بزهو بين المخلوقات الواقعة تحته على ذلك السلم . أفلم يكن متميزاً من حيث المكانة تميزاً لامتناهياً حتى عن أعلى الحيوانات ، بحكم اشتراكه بالنور الفكري للعقل الالهي ؟ ومع ذلك فمتدماً كان يشرع المرء بالنظر جدياً في مستلزمات مبدأ الاتصال - الذي نادى به كبار لاهوتي الكنيسة - لزم عن ذلك ، كما يبدو ، انه يمكن الافتراض ان الانسان كان يختلف نفسياً وجسدياً عن أقرب الفصائل التي تدعى غير بشرية الى حد ضئيل جداً . والغريب في الأمر ان هذه النتيجة لم تستخلص في معظم الاحوال الا في مرحلة متأخرة . وفي حين ان أديسون يحد في وضع الانسان كصلة وصل بين عالمين اثنين ، أي كرابطة بين الطبيعتين الحيوانية والعقلية ، مدعاةً للفخر ، يختم تأملاته في هذا المقام بقوله :

« حتى يتاح لذلك الذي يقارن بينه وبين الملائكة وأئمة الملائكة ، من ناحية ، ويوسع أن ينظر الى كائن لامتناهية الكمال نظرتة الى أبيه والى أعلى مراتب الأرواح نظرتة الى اخوته ، أن يقول للمدم ، من ناحية ثانية : انت أبي ، وللدرودة : انت اختي » .

توفر بوليلبروك أيضاً ، وقد انطلق على وجه خاص من مبدأ الاتصال ، على الحد من غلواء الانسان في قدره لذاته ، مع انه كان يرى ان البعض قد اسرفوا

في التثريب على العنصر البشري . فالإنسان حقاً « سيد سكان هذا الكوكب ، وهو كائن يسمو على سائر سكانها » . الا ان سموه لا يعدو الدرجة ، والدرجة الضئيلة ايضاً . « يثنى جمهور الفلاسفة ورجال الدين على (العقل) ، كهبة الله المميّزة للإنسان ، أو ذاك الذي يضيف عليه سمعة التقدم والحق بالرئاسة على ما عداه من مخلوقات ... وقد رأى بعضهم ان النفس البشرية قبس من النفس الالهية ، بينما كان البعض الآخر أقل اسرافاً فذهبوا الى ان تلك النفس كائن مخلوق ... الا انه كائن من السمو بحيث لا يعلو عليه كائن آخر ، الا الكائن الاسمى ... وثمة منزلة وسطى بين هذه الأقوال المتقابلة تقع عندها الحقيقة ، ومن ينشدها فقد يجدها ... اذ سوف يجد ... درجات شتى من الشبه بين الادراك البشري وادراك الحيوانات المختلفة ، وقد يلجئه ذلك الى الاعتقاد ان القوى العقلية والحواس الجسدية ، سواء أكانت من نوع واحد او مختلف ، انما خلعت على مملكة الحيوان بأسرها الى حد ما ...^{٢٩} فالإنسان متصل بمحكم طبيعته ، وبمحكم غرض خالق الطبيعة بكاملها ، بفصيلة الحيوان بأسرها ، وبالبعض منها اتصالاً وثيقاً حتى ان البون بين قواه العقلية وبين قواها - وهو ما يؤلف فعلاً وان لم يكن حساً ، (كما هي حال الهيئة) ، الفرق بين الانواع - يبدو في عدة احوال ضئيلاً ، ولعله كان يبدو أضعافاً ، لو كان لدينا سبل الى ادراك دوافعها ، كما لدينا من السبل الى مشاهدة افعالها »^{٣٠} .

وعندما نظم بوب هذه التأملات شعراً افاض في التأكيد على الجانب الوعظي من « الطريق الوسط » عند بولينبروك :

« الى حيث تمتد ارجاء الخليفة الرحبة ،

يرقى سلم القوى الحسية والعقلية .

انظر كيف يصعد حتى عنصر البشر المهيمن ،

من الربوات الخُضر في الاعشاب المأهولة ...
وكيف تختلف الفريزة عند الخنزير المتمرغ
او الفيل الذي يدرك بعض الشيء اذا قيسا بك ا
بين تلك والمقل هوة ، يا لها من هوة ،
ثائية ابدأ ولكنها قريبة ابدأ ا
وكيف يتحد التذكر بالتأمل ا
واي حواجز رقيقة تفصل الحس عن الفكر !
والطبائع المتوسطة ، كم تتوق الى الاجتماع ،
الا انها تمجز دوماً عن اجتياز الخط الذي يستحيل تخطيه ا
فن دون هذا التدرج العادل ، أكان يمكن
تسخير تلك لهذه ، والكل لك انت ا
فالقوى جميعاً قد انصاعت لك وحدك ،
أفليس عقلك عبارة عن كل هذه القوى مجتمعة ؟ ، ٣١

على الرغم من عودة بوب الى منحى اقرب الى التقليد في هذه الابيات
الاخيرة ، فهو ينسب الى الانسان الارتداد من «الطور الطبيعي» - وهو «حكم
الله» ، الى خطيئة الكبرياء - لكنها ليست الكبرياء التي ادت الى زلة الانسان

في قصة « العهد القديم » ، بل الكبرياء التي آلت به الى الانفصال دون سبب عن
سائر الحيوانات :

« لم يكن ثمة كبرياء ، اذن ، ولا الحيل التي تعتمد عليها الكبرياء ،

بل سار الانسان جنباً الى جنب مع البهيمة ، القاطنة معه في وادي
الظلمة ،

فكانت مائدتها واحدة وسريرها واحداً ،

ولم يتلبس بعد بالجريمة او يقتت منها .

وفي الهيكل ذاته ، اي الغابة المرجعة للصدى ،

كانت تسبح جميع الموجودات الناطقة إلهها الواحد ا ، ٣٢ .

ويحاول صوم جنينز Soame Jenyns تلطيف هذه النتيجة التي تلتزم عن
مبدأ الاتصال ، وبالتوفر على درجات الذكاء العديدة التي نجدها عند المجلس
البشري . فمع ان الاختلاف النفسي بين اسمى الحيوانات وأدنى الناس يكاد لا
يقاس ، فالتفاوت بين اي من هؤلاء وبين ارقى المتمدنين من البشر عظيم والبون
شاسع .

« كلما أوغلنا في الفحص عن مصنوعات خالقنا العظيم ، اكتشفنا آيات بينة على
حكته وقدرته اللامتناهية . وليس بينها أبلى من تلك السلسلة العجيبة
للموجودات التي حشدت بها هذه الكرة الارضية ، بحيث يمضي احدها صعباً في
أثر الآخر ، من المدرة التي لا حس لها ، حتى ألمع عبقرى من عباقرة الجنس
البشري ، الذي تلبين السلسلة فيه بوضوح كاف ، وان كانت الحلقات التي

تتألف منها من الصغر ودقة الصنع ، بحيث لا تتميزها أبصارنا قط . فالصفات المختلفة التي تتصف بها هذه الموجودات المختلفة هي بما ندرکه دون صعوبة ، أما التخوم الفاصلة بين تلك الصفات التي تتألف منها سلسلة التحدّر هذه ، فهي مختلطة اختلاطاً يجعلنا عاجزين عن تبيّن بداية أحدها ومنتها الآخر الذي يليه . . . والوجه الذي اوجدت عليه حكمة الصانع الالهي المتعالية هذا التدرّج ، الشامل لكل هذا الشمول والخفي في اجزائه هذا الخفاء ، هو التالي : - انه يجمع دوماً بين الدرجة العليا لصفات كل مرتبة دنيا وبين الدرجة الدنيا للصفات نفسها الخاصة بالمرتبة التي تليها من فوق . وعلى هذا الوجه تتمزج جميعاً وتتداخل احداها بالآخرى ، على غرار الالوان لدى المصوّر ، حتى يستحيل تبيّن اي خط فاصل بينها . . . فالحياة الحيوانية ترقى من هذا الدرك الأدنى في الصدف ، مروراً بأنواع لا حصر لها من الحشرات والاسماك والطيور والبهائم ، حتى تخوم العقل ، حيث تتعد في الكلب والفرد والشمبازي اتحاداً وثيقاً مع ادنى درجات تلك الملكة عند الانسان ، حتى تكاد لا تتميز احداها عن الاخرى بيسر . ومن هذا الدرك الأدنى عند الجلف المتوحش ، يتقدم العقل ، بمؤازرة المعرفة والعلم ، مروراً بمختلف مراحل الادراك البشري ، التي ترفع احداها فوق الاخرى ، حتى يبلغ ذروته في أشباه بيكون ونيوتن ، ٣٣ .

ومع ذلك يردف جنينز :

« ان امتياز الانسان على الحيوانات الارضية الاخرى ، اذا قيس برقعة الوجود الكلي الشاسعة ، يحكي في تفاهته اختلاف مناخ الطرف الشمالي عن الطرف الجنوبي من الورقة التي أكتب عليها الآن ، اذا قيس بحرارة الشمس وبعدها ، ٣٤ .

ولم يكن هذا الضرب من القول ليفترض عادة ، عند قائله أو سامعيه في القسم الاول من القرن الثامن عشر ، اصرة رحم بين الانسان والحيوانات التي

تليه في سلم الكائنات . الا ان الاخذ بتلك الاصره يكتسب دلالة خاصة ، في باب قدر الانسان لشأنه ، بمقدار ما تقلل من شأن تميز طبيعة الانسان وتنكر وجود فجوة عميقة بينه وبين جميع المخلوقات الارضية الاخرى وحسب . وقد سدّ مبدأ الاتصال تلك الفجوة ، في عرف عدد من مفكري القرن الثامن عشر الذين لم يسلموا بفرضية تحول انواع الموجودات ، التي كانت قد اخذت في الظهور آنذاك . وهكذا كانت احدى الظواهر التي عزيت في الغالب الى تأثير مذهب التطور البيولوجي قد تجلّت بالفعل قبل استتباب ذلك المذهب او انتشاره العام بزمان طويل وبمعزل عنه ايضاً .

٤ - ولم يقتصر الامر على رد انفصال الانسان عن طبقات الكائنات الحية الدنيا الى درجة من الاختلاف تكاد لا تقاس . فتعريفه « كحلقة وسطى » ، بالمعنى الذي كان يسند عادة الى تلك العبارة ، اكد بوجه خاص على ثنائية تركيبه الغريبة والتنافر الداخلي المضحك المبكي الذي ينجم عن ذلك فيه . الا ان التسليم بأن الانسان مخلوق غير منسجم مع ذاته لم يكن بالطبع ناجماً بالدرجة الاولى عن تأثير مفهوم سلسلة الوجود . فبعض العناصر الاخرى في الافلاطونية ، مضافة في المسيحية الى التضارب البولسي* بين الجسد والروح ، كانت قد أحلّت هذه النظرية الثنائية للطبيعة البشرية في ارفع محل بين امهات المفاهيم في الفكر الغربي ، والتجربة الخلقية لأجيال لا تحصى من الذين تشربوها كانت تبدو وكأنها تؤيدها تأييداً حاسماً . الا ان المقام الذي اسند الى الانسان في السلم المتدرج الذي يتألف منه الكون اسبغ على هذا المفهوم المزيد من الجلاء ومسحة من الضرورة الميتافيزيقية . فعند نقطة ما من ذلك السلم كان لا بد من وجود مخلوق تقتهى عنده السلسلة الحيوانية الصرف ، بينما تبدأ السلسلة العقلية ، بداية اولية خافتة . وما ذلك المخلوق الا الانسان . فكانت تتعاضده اذن شهورات

* نسبة الى الرسول بولس ، كاتب الرسائل الشهيرة في « العهد الجديد » .

ونزوات متضاربة ، لا بحكم اي هبوط عرضي من طور البراءة او اي مكائيد خبيثة من تدبير الارواح الشريرة ، بل بفضل مستلزمات نظام الاشياء العام . فلما كان ينتمي الى عالمين من الوجود في الوقت نفسه ، راح يتأرجح بينها ، ولم يخلد الى اي منها كل الاخلاص . وهكذا كان يتمتع ، والحق يقال ، بضرب من التفرد في الطبيعة ، ولكنه كان تفرداً كثيباً . فهو على نحو ما ، لا يصدق على اي حلقة اخرى من السلسلة ، مسخ غريب هجين . واذا كان ذلك يضفي عليه شيئاً من الرفعة المؤثرة ، ففسد كان يؤدي الى تنافر في الشعور وتضارب في السلوك وتفاوت بين امانيه وقواه ، تجعله مضحكاً . وهذا الجانب من وضع الانسان ، كحلقة تجمع بين هذين الشطرين العظيمين من السلم ، هو ما يبسطه بوب في ابيات تكاد تكون بغنى عن الاقتباس لشهرتها ، ولكنها تدل كل الدلالة على هذا المفهوم ، وتقوم شاهداً رائعاً على اسلوب بوب الشعري في ابداع اشكاله ، حتى لنضن بتجاوزها :

« لقد ألقى به في هذا البرزخ من الوجود المتوسط ،

فهو كائن حكيم وقور وعظيم عنيف ،

له من فنون المعرفة ما يربأ به ان ينحو نحو الشك ،

ومن الضعف ما يحول دون صلف الرواقين ،

فكان متأرجحاً في الوسط . متحيراً من امره : ايفعل ام يمك ؟

في حيرة : أيعتبر نفسه إلهاً ام بهيمة ؟

في حيرة : أيؤثر عقله ام جسده ؟

مولود لكي يموت وحسب ، ومفكر لكي يفلط ...

ظلام من الفكر وشهوة مشوّشة كل التشويش ، هو
الى نفسه أيضاً مسيء أو محسن .

مخلوق لكي يصعد نصف صعود ويهبط نصف هبوط .

سيد جميع الاشياء الاعظم ، وفريستها جميعاً .

الحكم الوحيد في باب الحق ، المتردّي في خطأ لا حد له ،

مفخرة الكون ومهزلته واحببته ، ٣٥ .

واذ يخاطب هالرّ Haller الجنس البشري « كهذا الشيء التعميس المتوسط بين
الملائكة وبين الحيوان » ، يبرز الانسان كلفز كوني مماثل :

« تفاخر بالعقل ، إلا انك لا تتذرع به قط .

وما تجديك مناحي الحكمة الرفيعة آخر الامر ؟

فانت اضعف من ان تدركها وأعد من ان تتجاوز عنها .

فذهنك الخائر ، الذي تروّض على الخطأ ،

كثيراً ما يدرك الحقيقة ، ولكنه لا يختارها ...

وانت تصدر الاحكام في كل مكان ، ولكنك لا قدرى لهم .

فالخطأ مشيرك وانت عبده ، ٣٦ .

ولكن الشاعر السويسري يشفع بذلك التأملين الاضافيين المعزيين ، اللذين رأينا كتاباً آخرين من كتاب ذلك القرن يتوفرون عليها . فثمة كواكب اخرى عدا كو كبنانيةطنها سكان أسعد منا ، وعلى كل حال ، لا غنى لكهال سلم الوجود المتساعد عن نقص الانسان :

« لعل عالمنا هذا ، الذي يطفو على وجه السماء الرحب ،

كحبة رمل ، هو موطن الشر ،

بينما قد يقيم في النجوم أرواح أجمل جداً واحلى ،

الرذيلة تهيمن هنا ، بينما الفضيلة منتصرة هنالك .

ومع ذلك فهذه القطرة ، هذا العالم ، الذي يبدو شأنه ضئيلاً كل الضئالة ،

يسام ، حيث يقوم ، بتكلمة الكل العظيم ،^{٣٧} .

كان في تفكير القرن الثامن عشر ، لا سيما بعد منتصفه ، نزعات اخرى لا تمت الى الموضوع الذي نحن بصدده ، قامت تعارض هذا النمط من التثريب العنصري الذاتي وتفسح المجال لأوهام الانسان المرعبة في نظرتة الى ذاته ، التي كتب لها ان تطبع القرن الذي تلا بطابعها الخاص ، والتي تمرّد عليها عصرنا نحن على وجه لا يقل عن ذلك هولاً . ولكن الأثر الهائل لمركب الفكر الذي تلخص في المفهوم الكوني لسلسلة الوجود ، كان يميل خاصة ، في الحقبة التي نحن بصددها ، الى حمل الانسان على الاحساس المبرور بمقارنته ، في خضم عالم الموجودات ، ويشجع على شيء من التواضع وسوء الظن بالنفس ، العظيم النفع .

ب - بعض النتائج الخلقية والسياسية . من هذا الجانب والجوانب الاخرى

ظلام من الفكر وشهوة مشوشة كل التشويش ، هو
الى نفسه أيضاً مسيء أو محسن .
مخاوق لكي يصعد نصف صعود ويهبط نصف هبوط .
سيد جميع الاشياء الاعظم ، وفريستها جميعاً .
الحكم الوحيد في باب الحق ، المتردّي في خطأ لا حد له ،
مفخرة الكون ومزلته واحجيته ، ٣٥ .

واذ يخاطب هالتر Haller الجنس البشري « كهذا الشيء التعيس المتوسط بين
الملائكة وبين الحيوان » ، يبرز الانسان كلغز كوني مماثل :
« تفاخر بالمقل ، إلا انك لا تتذرع به قط .
وما تجديك مناحي الحكمة الرفيعة آخر الامر ؟
فانت اضعف من ان تدركها وأعند من ان تتجاوز عنها .
فذهنك الحائر ، الذي تروض على الخطأ ،
كثيراً ما يدرك الحقيقة ، ولكنه لا يختارها ...
وانت تصدر الاحكام في كل مكان ، ولكنك لا تدري لهم .
فالخطأ مشيرك وانت عبده » ٣٦ .

ولكن الشاعر السويصري يشفع بذلك التأملين الاضافيين المعزيين ، اللذين رأينا كتاباً آخرين من كتاب ذلك القرن يتوفرون عليها . فثمة كواكب اخرى عدا كوكبنا يظنها سكان أسعد منا ، وعلى كل حال ، لا غنى لكهال سلم الوجود المتصاعد عن نةص الانسان :

« لعل عالمنا هذا ، الذي يطفو على وجه السماء الرحب ،

كحبة رمل ، هو موطن الشر ،

بينما قد يقيم في النجوم أرواح أجمل جداً واحلى ،

الرزيلة تهيمن هنا ، بينا الفضيلة منتصرة هنالك .

ومع ذلك فهذه القطرة ، هذا العالم ، الذي يبدو شأنه ضئيلاً كل الضئالة ،

يساهم ، حيث يقوم ، بتكلمة الكل العظيم ،^{٣٧} .

كان في تفكير القرن الثامن عشر ، لا سيما بعد منتصفه ، نزعات اخرى لا تمت الى الموضوع الذي نحن بصددده ، قامت تعارض هذا النمط من التثريب العنصري الذاتي وتفسح المجال لأوهام الانسان المرعبة في نظرقه الى ذاته ، التي كتب لها ان تطبع القرن الذي تلا بطابعها الخاص ، والتي تمرّد عليها عصرنا نحن على وجه لا يقل عن ذلك هولاً . ولكن الأثر الهائل لمركب الفكر الذي تلخص في المفهوم الكوني لسلسلة الوجود ، كان يميل خاصة ، في الحقبة التي نحن بصدددها ، الى حمل الانسان على الاحساس المبرور بمقارته ، في خضم عالم الموجودات ، ويشجع على شيء من التواضع وسوء الظن بالنفس ، العظيم النفع .

ب - بعض النتائج الخلقية والسياسية . من هذا الجانب والجوانب الاخرى

لهذا المفهوم كان يمكن استخلاص عدة دروس عملية في القرن الثامن عشر ، او على كل حال ، استخلصت فعلاً ؛

١ - في القسم الاول من ذلك القرن يمكن وصف اهم هذه الدروس واخصها بالحث على النقص - او خلق الاسفاف الحضيف . فلما كان ينبغي اشغال كل مكان على السلم ، ولما كان كل مكان هو ما هو بحكم الفواصل الخاصة التي تميزه عن اي مكان آخر ، فواجب الانسان هو ملازمة مكانه ، لا العمل على تحطيه . . وهو مع ذلك ما كان يميل على وجه خاص الى فعله . فخير موجود ما من رتبة ما ، كما بدا واضحاً ، يلبغي ان يقوم على مطابقته لنوعه الخاص ، او على التعبير عن تلك الفكرة ذاتها التي تحدّد موقعه او موقع صنفه ، في السلسلة . فيلبغي اذن ان يكون ثمة امتياز انساني خاص من واجب الانسان ان يحققه - امتياز ينبغي ان لا يخلط بينه وبين امتياز الملائكة او الله من جهة ، وبين امتياز البهائم من جهة اخرى . وطلب الصفات والافعال الخاصة بموجودات تفوقنا في النظام الكوني او محاكاتها امر شائن لا يختلف عن الانحطاط الى درك ادنى . ومنهج هذا الخلق عبارة عن السعي للوقوف على حقيقة تركيب الانسان - اي غرائزه ورغباته المميزة وطاقاته الطبيعية . . وفي تحديد صيغة الخير الجدير به ، بناء على تحقيق متزن وعملي لها . ولما لم يكن مكان الانسان سامياً جداً ، ولما كان مزيجاً من العناصر الحيوانية والعقلية ، ولما كانت العناصر العقلية توجد فيه بقدر ضئيل وعلى ادنى وجه او شبه الادنى ، فرأس الحكمة بالسبب اليه هو تذكّر حدوده والتشبث بها .

وقد كانت بوب مرة ثانية الداعية الرئيسي ، وان لم يكن الاول ، لخلق « الحلقة الوسطى » هذا :

« ان غبطة الانسان (لو تسنى للكبرياء أن تظفر بتلك البركة)

تقوم على عدم تجاوز البشر في الفعل أو الفكر .

وعلى عدم المشاركة في قوى جسدية أو نفسية ،

فوق ما تطبق طبيعته ووضعه في الوجود ،^{٣٨} .

ويرجع روسو Rousseau في كتاب اميل Émile صدى تعليم بوب :

« أيها الانسان ، احصر وجودك ضمن نطاق ذاتك ، فلا تشقى اذن . الزم المكافئ الذي عيّنته الطبيعة لك في سلسلة الموجودات ، فلا يكرهك شيء على مغادرته ... فالانسان قوي اذا قنع ، وضعيف اذا طمع بالارتفاع عن صعيد الانسانية . »

وهذه الروح الخلقية تتجلى في اغلب الاحوال في ذلك الذم للكبرياء ، الذي يتوفر عليه بوب وكثيرون عداه من كتاب العصر^{٣٩} . فالكبرياء هي الاساءة « الى قوانين النظام » - أعني التدرّج . وهي « العمل على مناهضة السبب الاول » ، وزعزعة نظام الكون ذاته :

« في الكبرياء ، في الكبرياء الفكرية يكمن غلطنا .

فالجميع يخرجون عن فلكتهم وينطلقون نحو السماء .

فالكبرياء ما زالت تصبو الى المقامات السعيدة :

الناس يتمنون او كلوا ملائكة والملائكة لو كانوا آلهة . »

فعلی الانسان اذن ان يعرض عن جميع مغامرات العقل الضخمة ، اذ لم

يقصد به ان يؤهل للاضطلاع بها . « انهج نهج العلم اذن وهاديك التواضع » ،
وعندما تكون جميع الاباطيل والاغاليط وفضلات العلم قد اطرحت :

« فانظر عندها ما اقل البقية الباقية »

التي خدمت الماضي وعليها ان تخدم الازمنة المقبلة » ا

هنا آل مفهوم سلسلة الوجود - ومفهوم الانسان كالحلقة الوسطى منها -
الى ضرب من التمرد العقلي على الفكر . ولكنها بالاضافة الى ذلك أدت ، حيث
اعتبرت اساساً لنظام خلقي ، الى انتقاص لجميع المثل الخلقية الشاقة القائمة على
الدعوى ، كمثل الرواقية مثلاً ، وفوق كل ذلك ، ادت المفهوم نفسه الى الانكار
المنفتح المطلق لتلك النزعة الاخروية ، الذي كان دوماً من خواص التراث
المسيحي والافلاطوني . « اذهب ايها المخلوق المدهش » ، يقول بوب بازدره :

« فحلت مع افلاطون الى الفلك الاقصى ،

حتى الخير الاول والكامل الاول والبهيم الاول ،

أو در ذلك الدوران المحير الذي داره أتباعه ،

داعين ذلك ، وقد طلقوا العقل ، اقتداء بالله .

على غرار الكهنة الشرقيين الذين يطوفون في دوائر مضنية

ويديرون رؤوسهم اقتداء بالشمس » .

هنا انفصلت النزعتان الكامنتان في الافلاطونية واللثان ميترتا بينهما في

مستهل هذه المحاضرات انفصلاً تاماً، وتقلّبت احدهما على الاخرى . وقد نبذت فكرة « التسلق » او صعود الذهن نحو الله على سلّم الخلوقات . ومع ذلك فالعلة الفلسفية الرئيسية، ان لم يكن الحافز الاقوى، لنبذها، انما كانت تكمن في مبدأ التام، الذي كان درماً من خواص التراث الافلاطوني ايضاً . وهذا الاستنتاج من ذلك المبدأ كان، كما ألمت من قبل، استنتاجاً منسجماً ووجيهاً، على اقل تقدير . فاذا كان لا بد من ان تتمثل جميع الحلقات الممكنة من السلسلة دون انقطاع في الكون، واذا كان يجدر تحويل هذا المفهوم من تعميم كوني الى فريضة خلقية، فكان طبيعياً ان يلزم عن ذلك، فيما يبدو، ان محاكاة الله imitatio dei لا يمكن ان يكون مما يعني الانسان، وان كل جهد للتسلق السلم ينبغي ان يكون بمثابة خروج على القصد الالهي، او جريمة ضد الطبيعة . والشبهة التي كان يمكن ان تخطر (مع انها لم تخطر في الظاهر) لاولئك الذين نهجوا هذا النهج من التفكير، كانت : ما اذا كان تمام العالم ليس مما يمكن الافتراض ان السبب الازلي ضامن له ضماناً كافياً، اي هل يعقل (اذا كان من الضروري في طبيعة الاشياء ان يؤلف العالم سلسلة غير منقطعة من الوجود) ان تخرج اي حلقة في السلسلة عن موضعها ومن جراء ذلك :

« تترك في الخليفة برمتها فراغاً،

فاذا تحطمت درجة واحدة، انهار السلم العظيم ؟ »

٢ - كانت فرضية اسفاف مركز الانسان في الكون، حيث كانت تطبق على مواهب العقلية على هذا الوجه، تشتمل (او قد تحمل على محل الاشتغال) على مضمون آخر لم تتلكأ بعض عقول العصر المتجهمة او الحشنة العود عن تبيته : وهو ان مخلوقاً محدوداً هذه المحدودية وقريباً من الحيوانات الاخرى هذا القرب، في النوع ان لم يكن في القربى، يلبغني ضرورة ان يكون عاجزاً عن

ادراك مرتبة عالية جداً في مضمار الحكمة او الفضيلة السياسيّتين، فلم يمكن
بالتالي توقع تحسّن عظيم في سلوك الناس السياسي او في تنظيم المجتمع . فثمة،
كما قال صوم جنينز، « نقائص لا حصر لها كامنة في جميع الحكومات البشرية »،
وهي « ناجمة عن المحطاط مقام الانسان في الكون، الذي يعرضه ضرورة لشروط
طبيعية وخلقية، فلزم ان يعرضه كذلك للعملة نفسها الى شروط سياسية ودينية،
ليست والحق يقال الا نتائج لتلك . قد تؤلف الكائنات العليا بذاتها على الاربع
او تنلقى من خالقها حكومة لا طغيان فيها ولا فساد ... اما الانسان فلا
يستطيع : فالله قد يرفعه الى مثل هذا المجتمع الراقي، ولكن ما دام انساناً، فلا
بد ان يخضع لشروط لا حصر لها . مثال ذلك « تلك الاعباء الثقيلة من طغيان
وظلم، ومن عنف وفساد، ومن حرب وخراب، التي كتب لجميع الامم ان تنوء
بها يوماً، من جراء الحكومة ... ولكنها متغلغلة في صلب جميع الحكومات
البشرية من جراء فساد الانسان، حتى انه ليستحيل تأسيس اي منها او حفظها
او ادارتها بدونها، او يمكن بالتالي الحيولة بدونها دون تحويل ذلك الفساد الى
كال، اي دون تحويل كامل للطبيعة البشرية »^{١٠} . ومن ذلك يستنتج جنينز انه
لم يوجد وان يوجد شكل حسن من أشكال الحكم، وان بعضها ولا ريب، أقل من
سواها فساداً . الا ان الذين يدينون الوضع القائم بمرارة ويحلمون بتحويله تحويراً
اساسياً يلسون هذه الحقيقة الرئيسية ، وهي « ان جميع هذه المساويء تنبثق
عن طبيعة الاشياء وطبيعة الانسان، لا عن ضعف اناس بعينهم او مكرمهم او
تبوأهم العرضي لمركز الصدارة في احدى الحكومات المعينة : فدرجات هذه
المساويء قد تكون ناجمة عن تلك الاسباب، اما وجودها فلا مفر منه »^{١١} .

وقد استنتج المؤلف نفسه من مفهوم سلسلة الوجود وموقع الانسان منها
نتيجة مماثلة، في باب الدين . فالانسان لا يستطيع بنور الطبيعة او الوحي الظفر
بالكثير من الوضوح او اليقين في باب المعرفة العملية .

« فالله لا يقدر ان يوقف الخلوقات على معرفة جعلها بنفسه عاجزة عنها، بحكم طبيعتها وتركيبها : فهو لا يستطيع تلقين الخلد علم الفلك والمخارة علم الموسيقى، لانه لم يخلع عليها الاعضاء او القوى الضرورية لتحصيل هذين العلمين ... فدين صادر عن الله اذن لا يمكن ان يكون من الضرب الذي قد نتوقع صدوره عن القدرة والحكمة والجلود اللامتناهية، بل ينبغي ان ينحط الى درك جهالة الانسان وآفاته . فلو عمد أحكم مشارع في العالم الى وضع نواميس للحضارة، لكانت نواميس صبيانية ضرورة . وهكذا لو عمد الله الى تنزيل دين يصلح للانسان، فحتى لو كان المنزل الهياً، فالدين لا بد ان يكون بشرياً... ومعترضاً بالتالي لآفات لا حد لها »^{١٢} .

فكان يمكن على هذا الوجه تسخير مبدأي التمام والتدرج، بالاضافة الى منافمها الكثيرة، لاغراض نمط من الدعاية المتشائمة غير المباشرة لكلا الوضع السياسي الراهن وللمقيدة الديلية السائدة، وكأنا ذريعة للتثبيط من عزيمه المصلح. فلما لم يكن الناس ملائكة ولم يقصد بهم ان يكونوا ملائكة، فلنكفّ عن ان نتوقع منهم ان يسلكوا سلوك الملائكة، ولنتجنب خطأ التصور اننا اذا غيرنا شكل الحكم او جهازه فبوسعنا ان نقضي على تلك النقائص في الطبيعة التي لا تتغير في جوهرها، ما دامت كامنة في طبيعة الكون الذي يقتضي وجود مثل هذا المخلوق، بالاضافة الى سائر الاصناف الاخرى، حتى « يكتمل » .

ومع ذلك فقد تبين احد نقدة جنينز، كما خيل اليه، اضطراباً في الاستنتاج، دون ان ينكر المقدمات . فالحجة عنده لم تكن « الا بماحكة لفظية » . فلا مراء ان الانسان لا يمكنه ان يتوقع « حكومة او ديانة وضعت خصيصاً من اجل الطبقة الاولى من المخلوقات »، وعلى هذا النحو، فلا بد ان تكون اي حكومة او ديانة بشرية ناقصة . ولكن لم يكن ثمة داعٍ لتعذر بلوغ اللسان مرتبة من الكمال اللسي، في هذه النواحي : « اي ذلك الضرب من الحكومة والديانة

الذي يصلح خاصة لاغراض تلك الطائفة من الموجودات التي وضع من اجلها،^{٤٣} .

وضع الناقد اصبعه عرضاً على افتراض ضمني هام ينطوي عليه هذا التطبيق وبعض التطبيقات الاخرى لهذا المبدأ . فقد افترضت هذه الحجج ان من خواص الانسان ، مع ان قواه ومآتبه منوطة بالموقع الذي يشغله في سلم الوجود ، أنه قادر على التطلع الى ما وراءها والشعور بتبرّم بها وبنفسه ايضاً ، لخير كان ذلك او لشر . فهو بالطبع غير راض عن طبيعته ومكانه في عالم الطبيعة العام ، وعلى ذلك دلت القديس والصوفي وعالم الاخلاق الافلاطوني او الرواقي والمصلح ، كل بحسب نهجه الخاص . ولكن هنا ايضاً كان مبدأ التمام ملشقاً على نفسه ضمناً . فتبرّم الانسان الدائم هذا بتركيبه ووضعه الراهنين لا بد ان يكون آخر الامر احد مميزات النوع الذي يلتمى اليه ، او خاصة تليق بموقعه من السلم . فاذا لم تكن بما يقتضيه ذلك الموقع ، فكيف اتفق له ان اتصف بها ؟ اما اذا كانت مقتضاة ، فلا يمكن التنديد بها دون تناقض ، ووجودها عند تلك النقطة بالذات في افضل العوالم الممكنة قد يعتبر بالفعل دليلاً على انه لم يقصد بالانسان على الاقل ان يشغل المكان نفسه الى الابد وان السلم هو بالحرف مرقاة يلبغى تسلقها، لا، في الخيال وحسب ، بل في الواقع ايضاً . وسوف نرى عن قريب الدليل ينعطف هذا الانعطاف . الا انه كان بوسع مؤول مبدأ التمام (اذا كان اقل بشاشة) أن يجيب دون ريب ان النقص الخاص المعرف للالسان عبارة عن كونه مخلوقاً قدر له ان يرى رؤى من انحاء الكمال التي لا يمكنه الظفر بها، ومن ضروب الفضيلة التي يعجز مع ذلك بالطبع من بلوغها . فهذا ايضاً احد انواع المخلوقات الممكنة، أفلا ينبغي اذن ان يحتوي الكون التام حق على هذه السلالة الكثيبة لايكاروس؟*

* في الاساطير ان ايكاروس ابن ديدالوس حاول اللحاق بوالده، فالصق بجناحيه جناحين، فما ان دنا من الشمس في تحليقه حتى ذاب الشمع لهوى في البحر ، وذلك مثل عل المهوسين طمرحاً .

أولم تكن تلك بالفعل النتيجة الطبيعية التي لا تبدل لذلك المحل الوسط الذي أحلّ فيه تقليدياً - ككائن مركب من جسد وروح معاً ، أو نوع متوسط بين الجلس الحيواني الصرف والجلس العقلي الصرف ؟

٣ - ومع ذلك فقد كان ثمة أكثر من سبيل الى التدرّج بالمبادئ التي انطوى عليها المفهوم الكوني لسلسلة الوجود كأسلحة ضد النعمة الاجتماعية وضد تيّارات المساواة بوجه خاص . فقد افترض ان الكون افضل النظم ، وأن أي نظام آخر حسن بمقدار ما يبنى على نفس المبادئ ، وقد كان غرض الحكمة اللامتناهية التي صنعته هو تحقيق أقصى التنوّع ، عن طريق اللامساواة . فواضح اذن ان المجتمع البشري لا يلتزم انتظاماً حسناً ، الا اذا كان ينزع ، ضمن حدوده الخاصة ، نحو تحقيق هذه المتطلبات ذاتها . كان ذلك بالطبع مغزى قول بوب المشهور الذي كثيراً ما حرّف ، بغيّة مداعبة صفار الصبية والبنات :

« النظام هو سنّة السماء الاولى ، فاذا أقررنا ذلك ،

كان البعض ، بل لزم ان يكونوا ، أفضل من عدام ،

وأغنى وأحكم » .^{٤٤}

لم يكن ذلك نبذة عابرة من فلسفة بوب السياسية المحافظة* . فالقول بأن النظام ، اعني التدرج في المرتبة ، هو ما يقتضيه العقل الالهي في كل مكان مقدمة أساسية من مقدمات دليل التفاؤل الوارد في مقالة في الانسان .

* في الاصل : Toryism . وهي مشتقة من Tory ، لفظة تطلق على حزب المحافظين في إنجلترا اليوم ، وكانت تطلق قديماً على انصار الملكية .

وهكذا طبع مذهب سلسلة الوجود الدعوة التي يدعوها التعليم الانكليكاني
الديني بطابع ميثافيزيقي ، حيث ينص على ان من واجب كل امرئ ان يجتهد
كل الاجتهاد « في القيام بواجبه في ذلك المقام في الحياة » - سواء في السلم
الكويني او الاجتماعي ، « الذي شاء الله ان يخصه به » . فعمل المرء على مفادرة
مقامه في المجتمع هو « قلب لقوانين النظام ايضاً » . « كفّ اذن ولا تدع النظام
نقصاً » . وقصارى القول ان اي مطالبة بالمساواة « منافية للطبيعة » .

الا ان بوب لم يكن مبتكراً قط في الماعه الى هذا المفزى السياسي
الاجتماعي . فقد كان لينتز قد أشار كذلك الى التشابه بين افضل العوالم
الممكنة وأفضل المجتمعات الممكنة :

« ان التفاوت في الظروف لا يلغني ان يدرج في عداد الآفات . ويسأل
السيد جاكيلو، Jacquelo، بحق اولئك الذين يبغون ان تكون جميع الاشياء
كاملة على السواء: لمّ لم تتوّج الصخور بالاوراق ولمّ لم تكن النمل طواويس.
فاذا كانت المساواة لازمة في كل مكان، نادى الفقير بها في وجه الغني، والحادم
في وجه سيده » ٤٥ .

والدليل يمكن حقاً تقصّيه من كلا طرفيه . فبالنسبة الى اولئك الذين لم
يكونوا بحاجة الى اقناع كي يؤمنوا انه لا بد من وجود درجات أعلى وأدنى في
المجتمع ، كان يمكن التدرع بهذه المقدمة في تبرير الخطة التي رسمها الله للخليقة ،
في نظر الانسان ، وعلى هذا الوجه دلّل ادموند لو أنه :

« يستحيل ان يكون الجميع ملوكاً ، دون ان يكون ثمة رعايا قط . وقياساً
عليه لرى كيف تحد علاقات المخلوقات احدها بالآخر حتى من سلطة القدرة
اللامتناهية ذاتها ، بحيث يكون من المتناقض بالنسبة اليها ، ما دامت تحتفظ

بالطبيعة التي تتصف بها الآن ، ان يكون لها استعداد يختلف من بعض النواحي عما هي عليه الآن . ولا يمكن ارضاء جميع افراد الطبقة الواحدة بالمرافق ذاتها ، ٤٦ .

وقد أورد صوم جنينز الشبه بين العالم الكبير والعالم الاجتماعي الصغير على وجه اوفى واشد سداجة :

« يشبه الكون اسرة كبيرة مدبّرة تديرها حسناً ، جميع الموظفين والخدم فيها ، وحتى الحيوانات الداجنة ، خاضع احدها للآخر كما ينبغي ، ويتمتع كل منها بالامتيازات والمنافع الخاصة بمركزه ، وهو يساهم في الوقت نفسه ، بفضل ذلك الخضوع العادل ، في روعة الكل وسعادته » ٤٧ .

وبينا أدّى هذا التشبيه الى تبرير تبجح اولئك الذين كان وضع المجتمع الراهن مرضياً جداً بالنسبة اليهم ، فقد كان ولا ريب عاملاً ضئيلاً نسبياً في الفكر السياسي في القرن الثامن عشر . ويجدر بنا ان نتذكر انه كان ثمة محتوى آخر لنظام الكون المتعارف كان من شأنه ان يقيّد هذا الطراز من الدعاية المحافظة ، وان لم يناقضه . كان الخضوع ضرورياً حقاً ، ولكنه كان خضوعاً لا تسكع فيه . فلم يكن وجود اي مخلوق ، كما رأينا ، وسيلة وحسب لسعادة اولئك الذين يلونه في سلم الوجود . فقد كان لوجود كل منها مبرر خاص ، وفي التقدير الاخير ، لم يكن اي منها اعظم شأنًا من الآخر ، فكان لكل منها اذن حقه باحترام رؤسائه واعتبارهم ، وحقه بأن يحيا على سجيته ويظهر بكل ما قد يحتاج اليه لكي يتمكن من اداء مهام مركزه ويتمتع « بامتيازاتها ومنافعها » . وهذا الجانب المزدوج للمهوم ، الذي كان ، كما يلغبي الاعتراف ، ادعى الى غبطة المراتب العليا منه الى عزاء المراتب الدنيا ، كتب له ان ينتظم شعراً من طراز لائق :

« العناية الحكيمة

توفر اجزاء مختلفة للعقول المختلفة ،

فأحط العبيد شأناً او اولئك الذين يسوّرون ويحفرون ،

يعينون بعرق جبينهم على اطعام الاغنياء

بينما الاغنياء في مقابل ذلك يبذلون الذخيرة

التي تطعم الفقراء الكادحين بيسر .

ولا يزدريّنّ الغني أحط العبيد ،

فهو حلقة من حلقات الطبيعة على قراره ،

يكافح من اجل غرض واحد ويشارك في رؤيا واحدة ،

وكلاهما معاً يتوخيان الارادة الالهية ،^{٤٨} .

[REDACTED]

تبدل النعمان وروح النفا أول في القرن الثامن عشر

كان المذهب العام لدعاة التفاؤل في القرن الثامن عشر كما هو معروف يتلخص في القضية القائلة ان هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة . وهذا القول ، بالاضافة الى المدلول الذي اكتسبته لفظة التفاؤل في الاصطلاح الشائع ، أدى الى الاعتقاد ان اصحاب هذا المذهب كانوا قوماً يتفجرون مرحاً ، متعامين جهلاً عن حقائق التجربة البشرية والطبيعة الانسانية ، غير شاعرين بالالم والحيبة والنزاع التي تنجلى في جميع ارجاء الحياة الحساسة . ومع ذلك فلم يكن في عقيدة المتفائلين شيء يستلزم منطقياً التفاضل عن الحقائق التي ندعوها شرأ او التقليل من شأنها . وعوضاً عن اثبات بطلان الشرور ، انصرف المتفائل المتفلسف في القرن الثامن عشر بالدرجة الاولى الى التدليل على ضرورتها . فالذهاب الى ان هذا العالم هو افضل العوالم الممكنة لم يكن لينطوي على اي حكم ، بالنسبة الى خيرية هذا العالم المطلقة ، وكل ما كان ينطوي عليه هو ان اي عالم آخر قابل ميتافيزيقياً للوجود لا بد ان يكون اسوأ منه . وأدلة المتفائل لم تكن ترمي الى اثبات مقدار ما يعتبره الناس عادة خيراً في عالم الوجود ، بل الى التدليل على النزر اليسير منه في عالم الامكان - اي في ذلك العالم المنطقي الازلي الذي يشتمل على جميع الفكر الممكنة او المتألفة التي كان يمتقد ان ذهن الله كان يتأملها « قبل الخلق » ، والتي كانت الضرورات الكامنة فيه والمستعصية حتى على القدرة الكلية ، تحد من قدرته الخلاقة .

كان بين روح التفاؤل ، والحق يقال ، وبين الثنائية المانوية (التي كان عدد من الفلاسفة التعليلية يستهدف الرد على دفاع بيل Bayle عنها) ، كثير من الشبه . فقد كان لروح التفاؤل ، كما أقر ليبنتز ايضاً ، مبدأها المتضاربان . فدور مبدأ الشر انما اسند الى العقل الالهي ، الذي فرض قيوداً خارقة على مقاصد الارادة الالهية السحاء . فالآفات نفسها التي دلت بيل على ضرورة نسبتها الى تدخل كائن دخيل هو نقيض الله ، لا يمكن ايراد اي تعليل لوجوده او عدائه للخير ، انما عزاهما المتفائلون الى ضرورة كامنة في طبيعة الاشياء . ولم يكن اكيداً ما اذا كان هذا الرأي اقلّ الرأيين بهجة . اذ كانت من الممكن الرجاء ان يداس الشيطان عندما تدق الساعة ، وكان المؤمنون بالعقيدة المنزلة واثقين انه لا بد ان يداس ، الا ان الضرورات المنطقية ازلية ، والشرور التي تلبثق عنها لا بد ان تكون ابدية اذن . وهكذا لم يكن بين روح التفاؤل في القرن الثامن عشر وبين الثنائية التي كان يفترض انها تناقضها ترابط وحسب ، بل ان حجج دعائها كثيراً ما كانت شبه حجج المتشائمين - وهم طائفة لم تكن مجهولة بالجملة في ذلك العصر^١ . لقد كانت الفحوى مبينة ولكن النظرة الى وقائع التجزبة المعطاة كانت في الكثير من الاحوال فتشابه كل التشابه . ولما كانت دعوى المتفائل ان الشر ، بل قل قدراً عظيماً منه ، يدخل في تركيب الاشياء العام ، فقد وجد من المفيد له ان يسهب احياناً في وصف ضخامة الشر جملة وعمق نفاذه الى صميم الحياة واتساع مداه . وعلى هذا الوجه مثلاً يحاول صوم جنينز، في تعليل من التعليقات المألوفة في منتصف القرن، اقناعنا بصفة المخطط الكوني العقلية المعجبية .

« انني مقتنع ان في طبيعة الالم المجرده شيئاً يفضي الى اللذة ، وان آلام الافراد ضرورية للسعادة الكلية اطلاقاً ... ويكاد لا يمكن ايراد شاهد واحد ، فيما أرى ، على اصابة اي مخلوق للذة او منفعة لم تكسب من خلال آلام سابقة او لاحقة قاساما ذلك المخلوق او من عداه . فعلى اي جبال من الجثث

ترتفع كل امبراطورية شائخة الى ذروة اليسار والترف ، وكم هي مشاهد الخراب الجديدة التي تقترن بسقوطها ؟ والى ابي قدر لامتناه من كفاح الناس والحيوانات الاخرى تدين كل مدينة مزدهرة بجميع مرافق الحياة وملازمها ، وما هو العار والشقاء اللذان تجلبهما تلك الوسائل نفسها ؟ ... فالملذات التي تقترن ببقائنا تسبقها وتمقبها آلام لا حصر لها ، اذ يسبقها مجازر وآلام تتجشمها حيوانات مختلفة قبل الوليمة ، ويعقبها مثل ذلك من الامراض التي تكن في كل لون من ألوان الطعام ، بغية الانتقام من قاتليها ؟ ٢ .

كان هذا الكلام البليغ القائم ينسجم مبدئياً كل الانسجام مع روح التفاؤل ، وقد ابرز نزعة طيبية واحدة على الاقل من نزعات انكار ذلك المذهب . اذ كلما كانت الشرور التي اقتضى تعليلها عظيمة ومريعة ، كان انتصار صاحب الفلسفة التبريرية اعظم ، لدى تعليله لها .

والحق ان هذه الحجة ، في بعض اشكالها الاقرب الى السذاجة ، من شأنها ان تولد في نفس القارئ شعوراً بالاشفاق على خالقك مرتبك ، ذي ارادة حسنة لامتناهية ، ولكنه مغلول اليدين على وجه محزن ، « بحكم ضرورات كامنة في طبيعة الاشياء » ، في مساعيه الرامية الى خلق عالم حسن . وهل أتعب من الوضع الذي تجرد القدرة الالهية ذاتها فيه ، كما يخبرنا صوم جنينز ، عندما تعترم خلق الجنس البشري ؟ ؟ :

« ان مصاعبنا تنجم عن تناسينا مقدار المصاعب التي لا بد ان تتكبدتها القدرة الالهية : فهي مجبرة في الشاهد الذي نحن بصدده ، اما الى تعذيب الابرياء او الى تسبيب الشر . وواضح انه ليس امامها مخرج آخر » ٣ .

وقصارى القول ان مؤلفات المتفائلين تبرر تبريراً تاماً قول فولتير :

« انكم تهتفون : كل شيء حسن، بصوت كئيب ! »

ان شكوى فولتير الرئيسية من هؤلاء الفلاسفة، كما ترد في القصيدة الخاصة بكارثة ليشبون، لم تكن كما يفترض في الغالب، انهم كانوا مرحين دون استحياء، غاية المرح وان نظرتهم الى حقيقة الشر كانت سطحية؛ بل كانت شكواه انهم متجهمون غاية التجهم وانهم جعلوا الشرور التي نبتلي بها تبدو افطع مما هي الحال، في قولهم انه لا مفر منها وانها كامنة في تركيب الكون الدائم .

« لا، لا تسترسل في استعراض قوانين

الضرورة التي لا تتغير امام فؤادي المضطرب ! »

فالشر الذي لم يعمل كان يبدو لفولتير اخف وطأة من الشر ذاته معللاً، حيث التعليل عبارة عن التدليل على ان تلافي ذلك الشر نفسه لم يكن مما يمكن تصوره منطقياً منذ الازل ولن يمكن تصوره حتى الابد . وفي هذا المقام، كان شعوره وافتراضه لما لا بد ان تكون ببيكولوجيا عواطف من عداه من الناس، مضادين كل التضاد لشعور اسپينوزا وافتراضه، وهو الذي زعم ان كل شيء يصبح محتملاً عندنا، حين ندرك بوضوح انه لم يكن من الممكن ان يكون على خلاف ذلك قط . « بمقدار ما يدرك الذهن ان الاشياء ضرورية، يقل تأثيره بالمعاطف » ° . ومع ان معظم كتاب القرن الثامن عشر المتفائلين كانوا اقل ايفالاً او صراحة في جبريتهم الكونية من اسپينوزا، فالعزاء الفلسفي الذي قالوا به لم يختلف اصلاً عن عزائه . فقد كان في جوهره عزاء فكرياً، والروح التي قصد به ان يولدها عادة كانت عبارة عن الاذعان الواعي لما هو محتوم، القائم على التيقن من ان حتميته مطلقة وانها ناجمة عن هوى تمسفي، او على مستوى ارفع، عن الاستعداد الورع لتقبل الهلاك، اعني الهلاك بقدر ما

يكتب للمرء، في سبل استدلال افضل على معقولية نظام الاشياء العامة . فسواء
جاهتنا الشرور الطبيعية او الخلقية، «فالتفكير الصائب عبارة عن الادعان»،
كما قال بوب، او :

« اعرف مقامك الخاص . فهذه الدرجة الرفيعة العادلة

من العمى والضعف، هي ما خلعتك عليك السماء .

اذعن ا »

صحيح بالطبع ان الكتاب المتفائلين كانوا حريصين على اثبات ان الخير قد
يلبثق عن الشر، أما ما لم يكن لهم بدّ من اثباته فقد كان القول انه لا يمكن
ان ينبثق على اي وجه آخر . وصحيح ايضاً ان دأبهم كان، عند بلوغ أوج
دليلهم ذلك، ان يترسلوا بفصاحة في وصف كمال النظام الكلي برمته . الا ان
ذلك الكمال لم ينظر بحال من الاحوال، ان على سعادة الاجزاء المتناهية من
ذلك النظام او امتيازه . بل على العكس كانت المقدمة الرئيسية المشهورة التي
بني عليها دليل التفاؤل عبارة عن القضية القائلة ان كمال الكل يتوقف على وجود
كل درجة ممكنة من النقص في الاجزاء، بل ويتركب منها . وقد لخص فولتير
هذه الحجة مرة ثانية دون كبير اجحاف عندما قال :

« انك تركب في وسط هذا الاضطراب المحتوم،

من آلام جميع الموجودات ، سعادة المجموع » .

ولكن مجهود المتفائل كان يقوم على تحري البيئات على « جودة » العالم ،
في تعدد ما كان يبدو للذهن غير الفلسفي شروراً ، لا في قلته .

كان ذلك مما يمكن التدليل عليه على افضل وجه، اذا حللنا الحججة في تسلسلها المنطقي ، كما بسطت في اقدم التبريرات للخلق في القرن الثامن عشر وأبعدها ايراً ، اذا اعتبرنا تأثيرها المباشر وغير المباشر ، اعني في اصل الشر De origine mali (١٧٠٢) لوليم كنج ، اسقف دري Derry آنذاك، ورئيس اساقفة دبلين فيما بعد . يبدو انه لم يكتب لهذا الكتاب رواج عظيم في الاصل اللاتيني ، الا ان ترجمة المجليزية له ظهرت سنة ١٧٣١^٦ ، وقد أضيف اليها ملحقات وافية ، هي عبارة عن مقتبسات من اوراق كنج المشورة بعد وفاته من جهة ، او ملاحظات اصلية « رامية الى تقرير مبادئ المؤلف ، في وجه اعتراضات بيل وليبنتز ومؤلف البحث الفلسفي في الحرية الانسانية ، وسوام ، من وضع المترجم ادموند لو الذي اصبح فيما بعد اسقف كارليل Carlisle ، من جهة ثانية . وقد أعيد طبع الترجمة خمس مرات ابان حياة لو^٧ . ويبدو انها كانت موضع مطالعة ونقاش عظيمين . كان لو شخصية لها شأنها في زمانه ، اذ كان داعية « اشد المواقف تيسيراً » في اللاهوت الانكليكاني في ذلك العصر ومكانته العلمية كرئيس بيترهوس Master of Peterhouse واستاذ نايتسبريدج في الفلسفة الاخلاقية Knightbridge Professor في كمبريدج حوالي سنة ١٧٥٠ و ١٧٦٠ زادت ولا ريب في مدى تأثيره^٨ . وبما نكاد لا نشك فيه ان بوب استمد الى حد كبير من كتاب كنج المبتكر مباشرة او عن طريق بولينبروك ، المفاهيم التي بنى عليها (وقد اعيد ترتيبها بشكل غريب) تقريره لروح التفاؤل في الرسالة الاولى من مقالته في الانسان^٩ . اذ من المستبعد ان يكون بوب قد استمدتها من منبعها الاصيل ، اي تساعات* افلوطين .

لا يمكن بحال من الاحوال القول ان كنج يستهل تأملاته في هذا الباب بوضع

* Enneads ، المؤلف الشهير الذي كتبه الفلطين ، مؤسس المدرسة الافلاطونية المحدثه في القرن الثالث .

نظارات وردية اللون على عينيه . فهو يقر بأدىء بدء بجميع الحقائق التي تبدو متضاربة بوجه خاص مع النظرة التفاؤلية : « الحرب الدائمة بين العناصر وبين الحيوانات وبين البشر » ، والاختفاء والبلايا والردائل التي « تلبس الحياة البشرية دوماً منذ الطفولة » ، والفلاح الذي يصيبه الاشرار والام الذي يبتلى به الاخيار . ثمة « كتائب من البلايا التي تندفع في وسط الحياة البشرية » . وينجو كنع من سطحية ملتون المدهشة في فلسفته التبريرية . ومع انه يفترض هو ايضاً حرية الارادة ، فهو يرى بوضوح ان هذا الافتراض لا يمكن ان يمس الاجزاء أيسراً من المشكلة . فليست جميع الشرور « خارجية او مكلّسة باختيارنا » ، اذ الكثير منها يلبس عن تركيب الطبيعة نفسها ^{١٠} . ومع ان لثنائية بيل ايضاً ميزة « تهرئة الله من جميع اشكال اللوم » ، فهي فلسفياً « فرضية غير معقولة » . ويرمي كنع بالاختصار الى عدم اسناد الشر (على الاقل ليس بالدرجة الاولى او الرئيسية) الى الفساد الخفي في ارادة الانسان او لمكائد الشيطان ، اذ يثبت ضرورته عن سبيل التأمل في الطبيعة الالهية ذاتها . وما غرضه الا مجابهة جميع شرور الوجود والتدليل على انها « ليست منسجمة مع الحكمة والخير والقدرة اللامتناهية وحسب » ، بل ناجمة ضرورة عنها ^{١١} .

والتقسيم التقليدي للشرور الى ثلاثة اصناف : شرور المحدودية او النقص والشرور الطبيعية فالشرور الاخلاقية ، تمدنا بالاطار العام لاستدلاله الذي يتلخص في انه كان يستحيل تصور الخلق قط لو لم يوجد الصنف الاول من الشرور ، وان جميع شرور الصنف الثاني على الاقل تلزم عن الاولى ، وفقاً لضرورة منطقية صارمة . وحتى القدرة الالهية عاجزة عن خلق نظيرها . فلو قيض لكائنات اخرى عدا الله ان توجد لوجب بطبيعة الحال ان تختلف عنه ، بحكم « شر النقصان » - وأن يختلف احدها عن الآخر ، كما افترض ، بحكم تنوع نقائصها تلك . وحاصل القول ان الشر عبارة عن سلب أصلاً ، والسلب (او العدم) كامن في مفهوم كل الموجودات ، باستثناء كائن واحد . ويعبر لو عن ذلك

تعبيراً مستمداً من الفلسفة الارسطوطاليسية السكولاستيكية في تلخيصه لنظام
كنغ :

« جميع المخلوقات ناقصة بالضرورة وبعيدة بعداً لامتناهياً عن الكمال
الاهلي. واذا سلمنا مبدأ سلمي ، يحكي العدم عند المشائين * ، أمكن الذهاب الى
ان كل مخلوق يتركب من الوجود وعدم الوجود . اذ هو لا شيء بالنسبة الى تلك
الكهالات التي تنقصه وبالنسبة الى تلك الكهالات التي يتصف بها من عداه
وهذا الامتزاج بالعدم ، الكامن في تركيب المخلوقات ، هو المبدأ الضروري
لجميع الشرور الطبيعية ولا مكان الشرور الخلقية » ١٢ .

وبكلام آخر ، كما يقول كنغ ، « يتحدّر المخلوق من الله ، الاب الاكمل
للاشياء ، ومن اللاشيء الذي هو النقص ، كأمه » . والصفة الثنائية الواضحة
لهذا المفهوم تتجلى من خلال الملاحظة ان ادنى الابوين (اي حواء) على الرغم
من الدور السلمي المحض الذي كان يبدو منظورياً عليه اسمها ، كانت تعتبر
مسئولة عن عدد من خواص نسلها الايجابية فيما يبدو ، ومع ذلك لم تعتبر تلك
الثنائية ثابتة ، لان المبدأ الثاني او الشرطي ، كان يدعى لا شيء ، من جهة ، ولان
وجوده ، كعنصر فاعل في العالم وتأثيراته ، كان يمكن اعتباره ضرورياً
منطقياً ، وليس عرضاً خفياً ، من جهة ثانية .

الا ان المشكلة الهامة لم تكن لتتجسد في هذا الجانب البسيط من الدليل ،
الذي يكاد يكون تحصيل حاصل . ولا مرء ان المطلق اذ لم يشأ ان يستمر الى
الابد في عزلة كاله ، فشر التحديد او النقص الاولي لا بد ان يلحق بأي موجودات
اخرى اخرجها من العدم . ولكن ذلك الشر لم يمكن تبريره على هذا الوجه ،

* Peripatetics ، المشائون ار اتباع ارسطو .

ما لم تثبت أو نفترض ان خلق تلك الموجودات الاخرى ، الناقصة ضرورة ، هو بحد ذاته خير . ويفترض كنع هذا الافتراض الافلوطيني دون تردد ، كما يفترض افتراضاً آخر لا يبدو بديهياً جداً . وحتى اذا سلمنا انه من الخير أن توجد بعض الموجودات الاخرى عدا الله ، اي بعض الطبائع المتناهية الناقصة ، او لم يكن اقل سفاهاً (كما قد يتساءل المرء) ان تخلق المرتبة العليا من مراتب النقص وحسب ، كما جرى بالفعل اصلاً ، حسب رواية للخليفة كان يؤيدها جانب خطير من التراث اللاهوتي في المسيحية ، وعمد ميلتون حديثاً الى احيائها^{١٣} ؟ فاذا أمكن الافتراض ان الله يفتقر الى عشراء (وقد بدا ذلك فلسفياً مشكلة ولاهوتياً هرطقة) ، أفلا ينبغي ان يكونوا على الاقل عشراء فضلاء ، او مدينة إلهية *civitas dei* ، مؤلفة برمتها من الارواح الصرفة ؟ ولم يجد كنع سبيلاً الى وضع فلسفة تبريرية مرضية ، ما لم يجب على ذلك السؤال الاخير بالنفي (بالاستناد كذلك على الكثيرين من الكتاب القدماء والمتوسطين) . وكان عليه أن يدلّل على أنه لم يكن بد من خلق كل من نقائص العالم الحالي المحسوسة والمشاهدة ، وليس النقص عامة وحسب . ولم يكن اثبات ذلك ممكناً ما لم يوضع كمقدمة انه من الخير الذاتي المطلق أن يوجد بالفعل كل جنس من اجناس الاشياء (مها المحط في سلم الممكنات) ، بمقدار ما كان وجوده ممكناً منطقياً ، اي لا ينطوي على أي تناقض .

كانت هذه القضية اذن ، وقد سكبت في قالب لاهوتي ، هي الدعوى الاساسية في معرض التدليل على الروح التفاضلية التي بسطها كنع ولو . يكمن في الذات الالهية ، كعنصر من عناصر الكمال الالهي ، صفة خاصة من الجودة تحتّم أن يخلع على جميع الذوات الاخرى التي تنحط عنها شأنًا ، حتى أدناها مرتبة ، الوجود الفعلي ، كل بحسب نوعه ، بمقدار ما هي ممكنة فرادى او جماعات .

« كان يوسع الله بالفعل أن يمسك عن الخلق ويستمر على عزله ، مكتفياً

بذاته وكاملاً حتى الازل ، إلا أن جوده اللامتناهي لم يكن ليحيز ذلك قط .
فاضطره ذلك الى ايجاد الاشياء الخارجة عنه . ولما كان يستحيل ان تكون هذه
الاشياء كاملة ، فقد فضل الجود الالهي موجودات ناقصة على عدم موجودات
أصلاً . فالنقص اذن انما انبثق عن جود الله اللامتناهي ، ١٤ .

ولما كان الله ملازماً ، بحكم طبيعته ، على خلق الوجود الفعلي على بعض
الماهيات الناقصة ، فلم يكن بوسع أن يضمن بنعمة الوجود على اي منها :

« فاذا قلت انه كان بوسع الله أن يسقط أشد الموجودات نقصاً ، سلمتُ
بذلك ، ولو كان ذلك أفضل ، لتكلفه الله دون ريب . ولكن من شأن
الجود اللامتناهي أن يختار الأفضل ، فلزم عن ذلك اذن أن توجد الاشياء الانقص
ايضاً . اذ كان يتسلام معه ان لا يسقط أدنى قدر من الخير كان من الممكن
ايجاده . فالجود المتناهي قد يستنفده خلق الموجودات الاعظم ، الا ان الجود
اللامتناهي يتناولها جميعاً ... فيلبيغي أن يكون ثمة عدد كبير (ولعله لامتناه)
من درجات الكمال في المصنوعات الالهية ...

فقد كان من الافضل أن لا يخلع على البعض ذلك القدر العظيم من السعادة
الذي تقوى طبيعتها على تقبله ، عوضاً عن انعدام فصيلة كاملة من الموجودات في
العالم ، ١٥ .

وليس من الضروري أن تنعم جميع الاصناف الممكنة بالوجود وحسب ،
بل ، كما يضيف ناشر كنج ، « يبدو من المحتمل جداً ، (بناء على ما يلاحظ من أنه
ما من ثغرة او فراغ ، وما من حلقة ساقطة في سلسلة الوجود العظمى هذه ،
وعلى علة ذلك) ان كل مرتبة وكل طبقة او صنف ، مكتمل بمقدار ما تسمح

طبيعته بذلك او (كما يردف لو ورعاً ، وعلى أساس مبادئه حشواً) بمقدار ما استحسنته الله .

كان أساس الحججة المألوفة على التفاؤل في القرن الثامن عشر اذن هو مبدأ التمام . ولما كان قد تطرق الى هذا المبدأ مئات من الكتّاب قبل كنج ، وكان أساس الفلسفة التبريرية عند كل من الافلاطونية المحدثه والسكولاستيكية ، فاقْتَبَسَ المتفائلين اللاحقين له لم يكن دليلاً على أنهم استمدوه منه . بيد أنه من المحتمل ، للأسباب التي أشرنا إليها أعلاه ، أن تكرر المبدأ وبسطه في كتاب أصل الشر هو الذي حمل بوب على اسناد هذا الشأن الرئيسي ، في معرض حجته على القول ان كل ما هو موجود فهو حق ، الى المقدمة القائلة انه « في أفضل النظم الممكنة » :

« يلبغي ان يكون كل شيء تاماً متأسكاً

وأن يرقى كل ما يرقى درجة درجة . »

أما من حيث اغراض الفلسفة التبريرية فقد قام مبدأ التمام على شكل مباشر وجلي بدور « التعليل لشر النقص » . فحدود كل صنف من المخلوقات ، التي تعين موقعه من السلم ، ضرورة لذلك التفاوت اللامتناهي بين الاشياء ، الذي يقوم « اكتمال » العالم عليه ، فكانت ضرورة اذن لتحقيق أعظم الميزات . فالإنسان لا يسمه عقلياً اذن أن يتذمر لانه يفتقر الى كثير من المواهب واسباب اللذة التي كان يمكن نظرياً ان يظفر بها . وبعبارة لو :

« بناء على افتراض سلم من الموجودات ، منحدر من مرتبة الكمال حتى العدم ، وكامل من حيث كل رتبة او درجة متوسطة ، لا بد ان ندرك في الحال سخافة مثل هذين السؤالين : لم لم يجعل الانسان أكمل ؟ ولم لم تكن

قواه مساوية لقوى الملائكة؟ اذ ان ذلك لا يعدر السؤال: لمَ لم يدرج في عداد طبقة مختلفة من الموجودات، وقد افترضنا في الوقت نفسه ان جميع الطبقات الاخرى كاملة « ١٦ .

كان ضرورياً بالاختصار « ان يشغل المخلوق الحيّز الذي يحتله او لا يشغل اي مكان قط . فاذا كان في اي مكان آخر لم يكن ذلك الموجود ذاته، واذا لم يوجد قط كان في السلسلة ثغرة، فانهار من جراء ذلك كمال الخليقة . ولا مراء ان هذه النقائص المميزة « تجرّ عدداً من المضار على اولئك الذين كتب عليهم أن يشغلوا ذلك الجزء من الكون الذي يتطلّب مخلوقاً يتصف بتلك الطبيعة الناقصة . مثال ذلك ان الانسان لا اجنحة له، وهو كمال قد خلع على الطيور .

« فواضح انه لا يستطيع في ظروفه الحاضرة ان يجرزها (اي الاجنحة) وان استخدامها لا بد ان يكون ضاراً جداً للمجتمع . ومع ذلك فانعدامها يعرّضنا ضرورة للكثير من المشاق ... ويمكن ايراد الف شاهد على ان شرّ النقص يعرّضنا ضرورة لارتداد الشهوة حاضرة ولعدة شرور طبيعية اخرى، جميعها مع ذلك ضروري للخير العام « ١٧ .

يعود بوب مراراً الى هذا الشكل الخاص من التعمية المنطقية البحت، معتمداً بدرجة حسنة من الجلاء على كنعغ . ففي « نظام تام لا بد ان يوجد في مكان ما رتبة كرتبة الانسان »، ومن يشغل هذه الرتبة فليس يستطيع عقلياً ان يتمنى لو اتصف بالصفات المميزة لمن تحته او من فوقه على السلم ١٨ .

« لمَ لم يكن للانسان عين مجهرية في صغرها؟

لهذا السبب البسيط: ليس الانسان ذبابة .

ودعنا نورد ثانية ابياتاً سبق اقتباسها * .

« فلو لحقنا بالقوى العليا ،

للحقت بقروانا القوى الدنيا .

او تركنا في الخليقة التامة فراغاً ،

لانهار السلم كله ، من جراء ، انهيار درجة منه » ١٩ .

ولكن لو انطبق مبدأ التام على تعليل شر المحدودية او الجزئية الميتافيزيقي وحسب ، لما ذهب بالمتفائل بعيداً في اتجاه هدفه . لمعظم الاشياء التي ندعوها شروراً لا يبدو من الممكن وصفها وصفاً وافياً بأنها نقائص ، الا فيما ندر . وحتى الفيلسوف الافلاطوني يجد من المستصعب على الارجح ، اذا أصيب باللم في ضرره ، الاقتناع بأن الالم أمر سلبى محض او فراغ ميتافيزيقي يقوم على انتفاء خير ايجابي ما . لذلك كان كنعغ مضطراً الى تكلف شيء من الخدلة - او قل الى التذرع بخدلة اسلافه - كي ينزل قافلة الشرور الطبيعية المديدة منزلة مستلزمات ضرورية للمبدأ الرئيسي ذاته . وهو يحاول القيام بذلك بادية بدء ، بالاستناد الى القول انه لا بد من وجود تضاد في عالم تام فعلاً . فالمخلوقات تزاحم بعضها البعض وتقيّد من حريتها وتصطدم بها . وهذه الضرورة تتجلى في شكلها الاولي في حركة المادة . وقد كان من المقذور نظرياً لله ان يرتب المادة بحيث تتحرك « على وتيرة واحدة ومؤتلفة » ، اما حركة مستقيمة او دائرية ، وان يحال على ذلك الوجه دون تضاد الحركات » . الا ان نظاماً مادياً بهذه

• المحاضرة الثانية

المنزلة من البساطة والانسجام لا بد ان يكون ، كما يؤكد لنا المؤلف ، عقيماً
وغير مجد .

لذلك وجب أن تتحرك حركة من شأنها أن تجزئها الى اجزاء وتجعلها
سائلة وتوهلها لان تكون مسكناً للحيوانات . ولكن ذلك لا يمكن تحقيقه دون
تضاد الحركة ، كما يتبين لكل من يعمل الفكرة في هذا المطلب . ومتى سلّمنا
بذلك ، بالنسبة الى المادة ، لزم عنه ضرورة انقسام وتفاوت بين الاجزاء
واصطدام وتضاد وتجزئة وتكتل وتدافع ، وجميع تلك الشرور التي نشاهدها في
باب الكون والفساد ... فالتصادم بين هذه التكتلات لم يكن منه بد اذن ،
وعندما يصطك احدهما بالآخر يحدث عن ذلك ضرورة ارتجاج في الاجزاء
وانفصال احدها عن الآخر ... (أعني) فساداً ، ٢٠ .

ولما كان موقع الانسان من سلم الوجود موقع مخلوق ، جزء منه مادي وجزء
منه روحي ، فهو خاضع ضرورة لتصادمات المادة تلك ومتأثر بها تأثراً محزناً .
وتوفر المتفائلين على مفهوم « تمام » العالم العضوي حلهم احياناً (وفقاً للتشويش
فكري طبيعى) على رسم صورة داروينية او مالثوسية * تقريباً للطبيعة ، وقد
ازدحمت بالطامعين بالحياة والمنصرفين بالتالي الى تنازع البقاء في كل مكان .
ويؤكد لنا كنفج ان ثمة مشكلة تشبه مشاكل السكن عندنا ، حتى في السماء :

« فاذا سألت : لم لا يرفع الله البشر الى السماء ، ما دام من البين انهم قادرون
على التمتع بتلك الحياة السعيدة ، أو لم يطيل اقامتهم على الارض ... كما لو كالوا

* نسبة الى Thomas Malthus (١٧٦٦ - ١٨٢٤) ، صاحب النظرية المشهورة في
تزايد السكان المطرد وتناقص الموارد الاقتصادية النسبي في العالم .

في سجن مظلم ... أجبت : لان السماوات قد حشدت بالسكان ولا تتسع بسهولة لسكان جدد، ما لم ينتقل سكانها الحاليون الى مقام اشرف او يفسحوا المجال على وجه آخر امام اولئك لتغيير وضعهم ، ٢١ .

اما الادلة الساذجة الاخرى التي يتذرع كنعجها في استدلاله على قيام « الالم والقلق وخوف الموت » ، وسائر العواطف الاخرى التي يبطلها الانسان ، بحكم ذلك ، فلسنا بحاجة الى الخوض فيها . ويكفي ان نورد هنا نسب الويلات المقتضب الذي يلخص فيه أدلته على الذهاب الى ان هذا العالم هو افضل العوالم :

« انظر كيف تلبثق الشرور احدهما عن الآخر وتتضاعف ، بينا الجودة اللامتناهية تهيب بالله ان يصنع الافضل باطلاق ، وهو ما حمله على خلع الوجود على مخلوقات لا يمكن ان توجد دون نقص وتفاوت في الدرجة ، وحثه على خلق المادة وتحريكها ، مما اقتضى الانفصال والانحلال والكرون والفساد ضرورة . وذلك ما دفعه الى قرن النفوس بالاجسام وغرس العواطف الطبيعية فيها ، فنجم عن ذلك الالم والحزن والبغض والخوف ، فضلاً عن سائر الشهوات ... وكل هذا مع ذلك ضروري ، ٢٢ .

مثل هذا الدليل على التفاؤل يشبه شبيهاً عظيماً بمعض الصيغ التي اوجزت فيها البوذية الاصلية مذهبها في التشاؤم ، بل قد يستبدل بها بيسر .

وجد صاحب أشهر نظرية تبريرية انجليزية في منتصف القرن الثامن عشر ، كما يذكر كل امرئ ، صعوبة خاصة في مشهد « الطبيعة الدامية الناب والمخلب عدواناً » - أي في النزاع الكلي والفظائع اليومية والآنية والمآسي الصغيرة الصامتة ، التي تحتفي وراء الجمال السطحي لكل حقل او غابة . ولكن جوانب الطبيعة هذه لم تكن لتقلق مؤلفاً من مؤلفي الفلسفات التبريرية المألوفين في القرن

الثامن عشر كبير قلق . فهو لم يكن متعامياً عنها اكثر من تيسون ، ولكن علاجه العام ، اي مبدأ التام ، كان يفني بغرضه هنا كما كان يفني به في اي مكان آخر . ولا مراء ، كما كان يقرر كنعن ، ان الله كان قادراً على خلق عالم خال من هذه الفظائع ، لو أمسك عن خلق الحيوانات المفترسة الكاسرة فقط . ولكن كان ذلك يعني مرة ثانية عالماً غير حافل بالحياة .

و فالوجود الحي ، اذا تساوت سائر الاشياء ، أفضل من موجود لا حياة فيه . فالله اذن حرّك تلك الآلة التي تزود الحيوانات الاكمل بالمؤونة . وقد فعل ذلك برفق وتدبير : اذ اضاف الى العالم على هذا الوجه ذلك القدر من الحياة الذي يوجد في الحيوانات التي تقفاتها بها الحيوانات الاخرى . فهي نفسها تنعم على ذلك النحو بضرب من الحياة وتنفع من عداها . . . فالمادة التي تصلح غذاء للانسان قادرة ايضاً على الحياة . فلرضنّ الله عليها بالحياة ، لكان قد تجارز عن درجة من الخير كان يمكن توليدها دون اساءة الى غرضه الاصلي ، وهو ما لا يتفق مع الجودة اللامتناهية كل الاتفاق . فأفضل اذن ان تتصف بالحياة لفترة من الزمن ، حتى ولو كانت ستلتهم فيما بعد ، من ان تستمر على حال من الغفلة والجمود . . . فلا نستغربنّ اذن الحرب الكونية الناشبة بين الحيوانات ، او كون القوي يفترس الضعيف ، ٢٣ .

وقد طبّق كنعن هذا القول على الحيوانات الداجنة المعدة للذبح ، وهو شاهد خاص من شواهد ، كان قد زود بوب بمادة بعض الابيات المألوفة البغيضة . فالالسان :

يؤدب المكذب ، والحيوان الذي يقضي عليه هو مأدبته ،

وحتى يأتي عليه ، يعتبره مباركاً . .

فلا ريب ان الحيوانات المفترسة كانت أحد أصناف المخلوقات الممكنة أصلاً .
وإذا كان امتياز الطبيعة او خالقها يقوم على وجود أقصى عدد من الاصناف
الممكنة فقط ، فلا حاجة الى افاضة القول في تبرير وجود مثل هذه الحيوانات .
وبعبارة قسيس معاصر آخر يستشهد به لو باعجاب : « من البديهي ان المجال
يتسع على هذا الوجه لانواع من المخلوقات التامة تربو على ما كان ممكناً على خلاف
ذلك الوجه ، ويزداد تنوع الخليقة ازدياداً عظيماً وتتجلى جودة صانمها ،^{٢٤} .
ويكاد يستحيل التمثيل على وجه أوفى على نزعة الفلاسفات التبريرية للبحث على
الاخذ ببركة التعمد البحث ، والخطورة المطلقة لوجود فيض غزير من « الطبائع
المختلفة » في العالم ، مهما كان الثمن .

ولكن حتى او افترضنا ان معيار جودة الكون لا يقوم على تنوع المخلوقات
وحسب ، بل على مقدار بهجة العيش التي يشتمل عليها ، فخلق الوحوش المفترسة
يمكن مع ذلك تبريره ، بحسب حجة اخرى من حجج كنج . « من طبيعة
الحيوانات ان تغتبط بالعمل أو بممارسة قواها ، حتى اننا لا نستطيع تمثيل مفهوم
آخر للغبطة حتى بالنسبة الى الله » . الا ان من بين الافعال الباعثة على الغبطة
والتي يمكن تصورها قبل الخليقة ، تلك الافعال التي تتصل باصابة القوت ، بالنسبة
الى المخلوقات المفترسة . فكيف تكون هذه الملاذ العظيمة الايجابية منعدمة ،
حتى يتاح للاصناف الضعيفة ان تنجو من آلام المطاردة والافتراس العابرة ؟
فواضح اذن انه « لما كان باستطاعة الله اللامتناهي القدرة ان يخلق حيوانات
تتصف بهذه القوى ، أمكن الذهاب الى ان جودته اللامتناهي أرغمته تقريباً
على ألا يحجب عنها أو يرض عليها بنعمة الحياة » .

« فاذا اصررت » ، كما يقول رئيس الاساقفة بلطف لناقد وهمي : « على انه
كان من الممكن خلق الاسد دون أنياب أو مخالب أو الثعبان دون سم ، سلمت
بذلك تسليمي بإمكان وجود سكين لا حد لها . الا انها تدخل عند ذلك في عداد

صنف آخر (أعني انه يكون في سلسلة الوجود حلقة مفقودة) ، ولا يكون لها الطبيعة أو الفائدة أو العبقرية التي تتمتع بها الآن . اما فريسة الاسد، فلو كانت حيواناً عاقلاً لاغتنبت، أو وجب على كل حال أن تغتبط، ولا ريب، اغتباط خالقها، اذ تنعم النظر في الفرصة الشيعة التي تليحها لممارسة الاسد « عبقريته » : فاذا لم يكن للفريسة موهبة العقل أو كانت من الصغار بحيث لا تنظر الى الامر هذه النظرة الفلسفية الرحبة، فالنفاذ المعزّي الى المعنى الاسمي لالاسها يبقى مع ذلك، بفضل التدبير البهيج للاشياء، ممكناً بالتفويض لرؤساء الاساقفة المتفائلين * ٢٥ .

وبيّن ان رجل الدين المرحم التقوي هذا لم يضطر، في غمرة عمله على تبرير سبل الله في نظر الانسان، الى الاخذ بمفهوم الله وحسب، بل الى الاخذ ايضاً بمفهوم للقيم النهائية مستمد من معلم مسيحي، قد يبدو مستغرباً بعض الشيء . ومع ان كنع كان يقول بالطبع ان الله اله محبة، فقد كان لتلك اللفظة عنده حتماً معنى غير مألوف . فقد احب الاله الوارد ذكره في كتاب اصل الشر غزارة الحياة وتنوعها اكثر من حبه للسلام والوثام بين مخلوقاته واكثر من حرصه على اعفائها من الالم . وحاصل القول أنه احب الاسود بمقدار ما احب الخراف . ولما احب الاسود فقد شاء أن تسلك وفقاً لطبيعة الاسد أو المثال الافلاطوني له، وهو ما يستلزم أن يفترسها لا أن يربض بجانبها . وفي مثل هذا التفضيل كان يفترض أن « جودة » الله تنجلي بوضوح تام - فكانت الجودة تعني بوجه خاص اذن الاغتباط باكتمال الوجود اللامتناهي وتنوعه، لا بالانسجام والسعادة . ولا يبدو كنع وناشره واعين، إلا لماماً وبتشويش، الى أي حد قد زجّ بها دليلهما في هذا القلب الجذري لمقياس القيم . وهما يترددان بين هذا

* اشارة الى رتبة كنع الاسقفية . والتهكم الذي تنطوي عليه هذه الجملة غني عن البيان .

المفهوم للجودة الالهية والمفهوم المتواضع عليه، ولا يتطرقان في معظم الاحوال
إلا اماماً الى المتضمنات المتضاربة لمقدماتها . الا انها يكشفان احياناً عن شعور
قلق بالتضارب بين هذه المقدمات وبعض العناصر التقليدية في العقيدة المسيحية .
فقد كان من مقومات تلك العقيدة مثلاً أن معظم الشرور التي اجتهد أرائك
اللاهوتيون في اثبات ضرورتها، لأن « الجودة الالهية » اقتضتها ، كانت بالفعل
منعدمة في الفردوسين : الفردوس الارضي الذي سبق زلة آدم والفردوس
السمائي الذي وعد به المصطفون . فبدأ اذن من الضعب تلافى المعضلة القاضية
اما بأن الطور الفردوسي ليس خيراً ، أو أن « نظاماً كونياً » خيراً لا يستلزم
آخر الامر ذلك القدر من الشر وتلك المراتب من النقص التي تصوّرهما واضعو
هذه الفلسفات التبريرية . ولا يتصدى كنعن الى هذه الصعوبة الا بجدد . اذ هو
مضطر في الواقع الى القول ان سعادة ابويننا الاولين في جنة عدن قد بولغ في
وصفها على الأرجح : « فلا يبدو ان حياة آدم في الفردوس كانت بريئة من الالم
أو الشهوة جملة ، بل انه كان في حرز من تلك الآلام التي قد تؤول الى وفاته ،
وذلك فترة من الزمن ، ريثما ينتقل الى مقام افضل » ٢٦ .

وليست نتيجة استدلال كنعن بالطبع (بمقدار ما مضى بها قدماً دون تناقض)
مبعاة للاستغراب . فمن يحاول وضع فلسفة تبريرية دون ان يغمض عييه على
طائفة كبرى من معطيات التجربة لا بد ان يقيم كموضوع لتقواه إله الاشياء كما
هي . ولما كانت الاشياء كما هي تشتمل على سلسلة الآفات الطبيعية التي لا حصر
لها ، فقد كان من الضروري ان يحوّر مفهوم الخير تحويراً يمكن معه التدليل على
ان هذه الآفات ليست بالفعل خيرات ، بحد ذاتها ، بل مستلزمات خير اسمي
ماء، تتجلى طبيعة الاله الجوهرية فيها على افضل وجه . وقد كان مبدأ التمام ،
باعتباره نظرية من نظريات القيم ، نتيجة طبيعية ، وان لم تكن ضرورية ، لهذا
التنقيح الازامي لمفهوم الخير . ومن الراهن ان ما يقيم له صانع الطبيعة ، كما هي ،
وزناً لا يمكن رده ، على أسس تجريبية ، الى تلك الاشياء التي هامت بها افئدة

الناس وتمثلوه في احلامهم الفردوسية . فاذا اوردنا المشكلة التي تكن في طبي
جميع هذه المستلزمات الضرورية لاستدلال الفيلسوف المتفائل في أم أشكالها
كانت عبارة عن افتراض هو من صلب مبدأ التام نفسه يقضي بأن استحساننا
لوجود شيء ما لا يمت بأي صلة الى امتيازاه .

لا تعيننا تأملات كنعغ الاخرى في باب مشكلة الشر ، ما دام مفهوم سلسلة
الوجود لا يتجلى فيها كثيراً . وقد كان من الممكن بالفعل ان تتجلى فيها
بانسجام اكثر . اذ ان ذلك الضرب من الشر الذي لم يعالجه كنعغ ، استناداً الى
المبادئ المشار اليها قد يعتبر بصورة طبيعية شاهداً خاصاً من شواهد « شر
النقص » . فمخلوق يتصف بذلك القدر المميّن من العمى والضعف ، الذي يتفق
مع موقع الانسان على السلم ، (وهو في الوقت نفسه خاضع للشهوات التي وصفها
كنعغ بأنها لا تنفصل ضرورة عن تركيبنا النفسي الطبيعي) ليس بوسعها أن
يتنكب ، كما يبدو ، عن « الاختيار الفاسد » في عدة أحوال . وبما يضطر كنعغ
الى التسليم به فعلاً أن ثمة عدداً من أخطاء السلوك الناجمة عن جهلنا ونقصنا
الضروريين ، فوجب ادراج تلك الاخطاء في عداد « الشرور الطبيعية » وتعليلها
على النحو الذي نعلل عليه الاخطاء الاخرى الداخلة في ذلك الباب . الا أنه
يبقى لدينا راسب من « الشر الخلقى » الذي لا يمكن تعليله على ذلك الوجه والذي
يلبث عن « ارادة فاسدة » . وفي هذا المقام يكرر في معظم الاحوال الحجج
المألوفة . ولم يقف بولينبروك اثر رئيس الاساقفة في هذا الباب ، بل استمد
ضرورة الشر الخلقى مباشرة من مبدأ التام . فلور كنب في طبع البشر ان
يلتزموا دوماً « سنة الطبيعة الخلقية ... لكان وضع الانسان الخلقى يحكي وضع
اهل الفردوس ، فلم يكن بشرياً اذن . وعندها لم تكن بمثابة المخلوقات التي
قدّر لنا أن نكون ، فنجم عن ذلك ثغرة في سلسلة الكائنات المخلوقة العاقلة^{٢٧} .
الى هذا التطبيق لذلك المبدأ ، الذي تلبس مستلزماته الاباحية بجلاء كاف ، كان
قد سبق بولينبروك ذلك الفيلسوف الورع اسبينوزا :

« على اولئك الذين يسألون : لمَ لم يخلق الله جميع البشر بحيث يهتدون
بهدي العقل وحسب ، اكتفي بالاجابة : لانه لم تكن لتعوزه المادة لخلق جميع
الاشياء ، من أعلاها الى أدناها في مراتب الكمال ، أو بكلام أصح ، لان قوانين
طبيعته كانت من الاحاطة بحيث تكفي لابداع كل شيء بوسع عقل لامتناه أن
يحيط به ، ٢٨ .

وقد كان ذلك عبارة عن المضي قدماً خطوة واحدة بالدليل الذي كتب
لربوب أن ينظمه شعراً ، اذ ان أفضل النظم لا بد ان يكون « تاماً » غاية التمام :

« ففي سلم الحياة العاقلة اذن من البيّن

أنه يلغي ان توجد ثمة رتبة ... »

لا كرتبة الانسان وحسب ، بل كرتبة المعتوه والفاقد من الناس ايضاً .

كانت فلسفة لينتز التبريرية لا تختلف في معظم مقوماتها الجوهرية عن فلسفة
رائده الانجليزي ٢٩ ، وفي تلخيصه باستحسان للحجة الرئيسية الواردة في « مؤلف
رئيس الاساقفة الرائع والحافل بالتبحر والتأنق » ، يشدد لينتز تشديداً ذا
فحوى على المفارقة اللاهوتية التي يشتمل عليها :

« قد يسأل سائل : فلمَ لم يمك الله عن خلق الاشياء جملة ؟ فيجيب المؤلف
مصيباً ان فيض جودة الله الزاخر هو السبب . فقد أراد أن يفصح عن ذاته ،
حتى ولو كلفه ذلك الاتصاف بذلك الحس المرهف الذي تسنده تخيلاتنا اليه ،
عندما نفترض ان النقائص تؤذيه أذى عظيماً . وهكذا فضل أن يوجد النقص
على ان لا يوجد شيء ، ٣٠ .

في هذا التشديد على الافتراض القائل ان خالق العالم الحالي لا يمكن اعتباره
إلهاً « رقيق الحس » او متأدياً لا يكثرث الا للكمال ، (وأنه كان من شأنه ان
يبدو ادنى الوهية ، لو كان أكثر تخرجاً في الانتخاب ، على عتبة خلقه للعالم) ،
تتجلى النتيجة الكامنة أصلاً في مبدأ التمام بوضوح وصراحة غريبين . وان
الفيلسوف الالماني أصرح بصورة عامة وأشد غيرة وبشاشة من اللاهوتي
الانكليكاني ، في بسطه لنظرية القيم الكامنة في فلسفة التفاؤل . ويشير لبنتز
دون تعمية الى بعض النظائر المستمدة من الحياة البشرية لمقاييس القيم التي استعملها
دعاة التفاؤل في تعليلهم لغرض الباري المزعوم في خلقه للعالم ، « فالحكمة تقضي
 بالتنوع . وتكرار الشيء الواحد دون سواه ، مهما كان رفيع القدر ، عبارة عن
حشو ، بل قل ضرب من العوز . فلو كان لديك الف نسخة بجلدة أحسن
تجليد من فرجيل في مكتبك ، وكنت لا تغني الا اناشيد من اوربا قدموس
وهرميوني Cadmus & Hermione ، وحطمت جميع أوانيك الخزفية لكبي
لا يبقى لديك الا اقداح من ذهب ، ولو كانت جميع ازراك مصنوعة من
الماس ، وكنت لا تأكل الا الحجل ولا تشرب الا نبيذ هنغاريا او شيراز – فنذا
الذي يدعو ذلك حكمة ؟ » ٣١ .

وبالفعل ان شيئاً شبيهاً بذلك كل الشبه كان يعتبر من صميم الحكمة عند بعض
الفلاسفة الجمالين الكلاسيكيين – الجدد* وعند فئة كبرى من فلاسفة الاخلاق
النافذين . ولم يكن ليبتين جلياً بيسر لأولاء ان نسختين من فرجيل أقل قيمة
من نسخة واحدة مضافة الى نسخة من أسوأ قصيدة حماسية على الاطلاق –
ناهيك بأن قراءة الثانية في اعقاب الاولى افضل من قراءتين اثنتين لشعر فرجيل .
وقد كان الغرض الظاهر لسعي معظم المعلمين الخلقيين هو الاقتراب من التسوية

بين اخلاق مختلف الناس وسلوكهم ومؤسساتهم السياسية والاجتماعية . وكان من المألوف عادة ان ينظر الى الرغبة في التنوع (أو التغيير ، وهو شكله الزمني) كخاصية غير عقلية ، بل قل مرضية ، للمخلوقات البشرية . الا ان ليبنتز لم يسبغ عليها طابعاً من الكرامة الكونية وحسب ، اذ اسندها الى الله ذاته ، بل وصفها بالذروة القصوى للتعقل .

والنتيجة ذات المغزى الخلفي التي يستنتجها ليبنتز بأشد الوضوح هي ان ما يدعى عادة بالفضيلة الخلقية واللذة ليس أهم شيء في العالم . فكلما مذهب اللذة ، بالاختصار ، والفلسفة الخلقية المجرّدة (مثل التي بسطها فيما بعد كانت وفيختي Fichte) كانا يتنافيان مع نظرية القيم التي ينطوي عليها مبدأ التمام . وللفضيلة والسعادة كليهما بالطبع مكانها في سلم القيم ، ولكن لو كان ذلك المكان هو المكان الاسمي ، لتمعذر ادراك خلق الله لهذا العالم الذي خلقه بالفعل .

« ان الخير والشر الخلقين او الطبيعيين للمخلوقات العاقلة لا يفوق الى درجة لامتناهية الخير او الشر الميتافيزيقيين البحت ، أعني الخير الذي يقوم على كمال المخلوقات الاخرى ... فما من جوهر نفيس باطلاق او خسيس باطلاق ، في نظر الله . ومن الثابت ان الله يقيم للانسان وزناً أعظم مما يقيم للاسد ، ولكني لا أدري اذا كان بوسعنا القطع بأنه يفضل انساناً واحداً على فصيلة الاسود بأسرها ، ٣٢ .

ويعود ليبنتز مراراً وتكراراً الى هذه القضية في كتاب تبهير الخلق

: Théodicée

« ان القول المأثور ان سعادة المخلوقات العاقلة هي غرض الله الاوحد قول فاسد . فلو كان ذلك كذلك ، فلعله لم يكن ثمة خطيئة او شقاء ، حتى كلوازم

لافعالنا . فقد كان الله قادراً على اختيار جملة من الممكنات جرّدت من جميع الشرور . بيد انه كان يقصّر في تلك الحال عن تحقيق ما هو جدير بالكون ، أعني ما هو جدير بذاته ... صحيح ان بوسع المرء ان يتصوّر عوالم ممكنة لا خطيئة فيها ولا ألم ، كما ان بوسع المرء تأليف روايات عن عالم الخيال * . ولكن هذه العوالم لا بد ان تكون أدنى من عالمنا منزلة . وليس بوسعي اثبات ذلك تفصيلاً ، اذ ينبغي ان تستنتج ، على غراري انا ، من النظر في المملول ، ما دام هذا العالم ، كما هو ، هو العالم الذي اختاره الله ... فالفضيلة اشرف صفات المخلوقات ، ولكنها ليست الصفة الجيدة الوحيدة للمخلوقات . فثمة عدد لامتناه من الصفات الاخرى التي يميل اليها الله . وعن سائر هذه الميول ، اذا اعتبرت مؤتلفة ، ينبثق الحاصل الاعظم الممكن من الخير . ولو لم توجد الا الفضيلة ، او المخلوقات العاقلة وحسب ، لكان مقدار الخير الحاصل أقل ... فمئدا ما قيّض ليداس ** ان لا يملك الا الذهب ، بات أفقر مما كان ، ٣٣ .

ويردف لينتز حجة جمالية تافهة على تحتم التقابل في ابداع الجمال في آية فنية ،
وبالفعل حتى في اللذة الطبيعية لحس الذوق :

« ان الاشياء الحلوة تصبح تافهة الطعم اذا لم تأكل شيئاً عداها ، فينبغي

* في الاصل Utopias ، Sévarambes ، وما عبارة عن عوالم خيالية .

** في الاساطير ان ميداس Midas ملك فريجيا من بلاد اليونان توصل الى الاله باخوس ان يخلع عليه ملكة تحويل كل ما يمسه الى ذهب . فلما استجاب له الاله نبّئ له بطلان تلك الالمنية ، اذ ان كل ما كان يلمسه من مأكّل او مشرب كان يتحوّل الى ذهب .

مزجها بأشياء حارة وحامضة وحتى مرة لكي تهيج حس الذوق. ومن لم يذق الأشياء المرة فهو لا يستحق الحلو منها ، بل لا يقدرها .

وهكذا بنى هؤلاء الفلاسفة الثاقبو النظر وأولئك القسس الوقورون والشعراء ، من أمثال بوب وهالر الذين رزجوا الاستدلالاتهم ، حججهم على جودة الكون ، آخر الامر ، على نفس الاساس الذي يبني عليه الولد في سن الحضانة عند استيفلسون قوله :

« ان العالم حافل بشتى الاشياء » .

الا ان ذلك لم يجعلهم ، والحق يقال ، « سعداء ضرورة سعادة الملوك » . اذ السعادة منوطة بمزاج الفرد الخاص ، والواقع ان معظمهم لم يكن ليقتبط غبطة الولد السليم ببعض التنوع والتعدد الذي تتصف به الاشياء . فقد كانوا في الغالب اناساً حبب اليهم ، بحكم مزاجهم وتربيتهم الطبيعيين ، عالم رقيق بسيط محرم على من عداهم الى حد ما . وحاصل القول ان فلاسفة التفاؤل لم يكونوا بوجه عام ذوي نزعة رومانطيقية . وقد حرصوا على ان يثبتوا ان الوجود عقلي من ألفه الى يائه وانه مها كانت بعض معطيات الوجود بغيضة ، فقد كانت تركز مع ذلك على علة ما ، هي من الواضح والبداهة بمنزلة حقيقة رياضية قاطعة . الا انهم اضطروا ، تلبية لمقتضيات التدليل على هذه النتيجة الجريئة ، الى ان يسندوا الى العقل الالهي مفهوماً للخير يختلف كل الاختلاف عن ذلك المفهوم الذي كان متداولاً بين سواد الناس ، وفي غالب الاحيان بين الفلاسفة . وهكذا انساقوا في الغالب ، على الرغم من مزاجهم ومرمامهم الاصلي ، الى ادخال نظرية متناقضة ثورية

لمعار جميع القيم في عرف بني جيلهم ، وهي نظرية يمكن ايجازها في
كلمات احد عشاق التناقض ، الرومانطيسي المتفائل جداً ، في زماننا هذا :

«الضروري ان هو الاشياء واحد . أعني كل شيء .

وما عداه فهو باطل الا باطل .»

ولم تلبث هذه النتائج بكل جلاء قبل العقد الاخير من القرن
(الثامن عشر)^{٣٤} . وقبل ان نتطرق اليها ، يجدر بنا ان نلاحظ بعض
التطورات الجديدة الاخرى ، التي كانت آخذة في البروز الى حين الوجود
في غضون ذلك ، في تاريخ مبادئنا الثلاثة .

سلسلة الوجود وبعض جوانب علم الحياة في القرن الثامن عشر

لا يتسنى لتاريخ العلوم البيولوجية في القرن الثامن عشر ان يكون وافياً، اذا لم يدخل في حسابه الحقيقة الراهنة القائلة بان القضايا التي ينطوي عليها مفهوم سلسلة الوجود كانت ما تزال احد المفترضات الجوهرية، عند معظم رجال العلم في تلك الحقبة، في وضعهم للفرضيات العلمية . الا ان بعض المستلزمات التي كانت كامنة دوماً في هذه المفترضات القديمة، ان في باب تلك العلوم او في مناطق الفكر الاخرى، أخذت تحظى بالمزيد من القبول الواضح والتطبيق الصارم . وفي هذه المحاضرة سوف نشير باقتضاب الى ثلاثة جوانب من جوانب النظريات البيولوجية في القرن الثامن عشر، تأثرت بالتسليم العام بمبدأي الاتصال والتام من جهة، او كتب لها ان تفضي الى تأويل جديد لهذين المبدأين، من جهة ثانية . وسوف تظالنا صلة اهم بينهما في المحاضرة التالية^١ :

١ - رأينا ان نهجين فكريين متضادين كانا يكمنان في منطق ارسطو وعلم الحيوان عنده، وبالتالي عند علماء او اخر العصور الوسطى . كان الاول يهدف الى التقسيمات الواضحة والتمييزات الصريحة بين الاشياء الطبيعية، ولا سيما الموجودات الحية . فقد كان ادراج الحيوانات والنباتات في أنواع محددة تحديداً حسناً يقابل في الظاهر (ما دامت ثنائية عوالم الوجود الافلاطونية ذات أثر بعيد) تميّز المثل

الازلية المهمة الاولى لطالب العالم العضوي . اما الآخر فقد كان من شأنه ان يظهر مفهوم النوع جملة بمظهر وضع مناسب ولكنه مصطنع لأقسام ليس لها ما يقابلها في عالم الطبيعة . وقد كان النهج الاول بوجه عام هو النهج السائد في علم الحياة الحديث باديء بدء . وعلى الرغم من خروج علم الفلك والطبيعية والميتافيزيق في عصر النهضة على التأثير الارسطوطاليسي ، فقد بقي لنظرية الانواع الطبيعية في علم الحياة اثر عظيم ، لانها كانت تبدو ولا ريب الى حد بعيد وكأنها تركز على المشاهدة . « ان المفاهيم التقليدية التي كتب لعلم الحياة ، ابتداء بعصر النهضة ، ان يعمل على تطبيقها ، انما هي مستمدة من ارسطو بالدرجة الاولى » ، كما يلاحظ دودان Daudin . « ... لذلك استحوذت على تفكير علماء الحيوان مهمة تقسيم جميع الموجودات الحية ، الحيوان منها والنبات ، الى سلم متصاعد من الوحدات الجامعة المشتمة احداها على الاخرى ، منذ او اخر القرن السادس عشر حتى او اخر القرن الثامن عشر ، حتى لقد بدت آخر الامر لهم بمثابة التحديد لمجهودم العلمي » . كان اول كبار المصنفين المحدثين ، سيزالينو Cesalpino ، داعية غيوراً في القرن السادس عشر من دعاة الفلسفة المشائية ، ويبدو ان دراسته من جديد مؤلفات ارسطو المنطقية والعلمية هي التي حفزته على الاضطلاع بالمهمة التي انجزها في كتابه في النبات De Plantis (١٥٨٣) . صحيح ان معظم « النظم » المفصلة (كما كانت تدعى) التي كانت اضخم نتاج لعلم الحياة في القرن السابع عشر واولئل الثامن عشر ، كانت الى حد بعيد عبارة عن تبويبات « مصطنعة » ، دون مراة . الا ان الافتراض ان ثمة بالفعل « الواعاً طبيعية اوجدها خالقي الطبيعة » كان ما يزال متعارفاً ، والانواع الطبيعية انما كانت بالطبع الواعاً ثابتة . وحتى النظم المصطنعة كانت تميل الى ابراز مفهوم النوع ابرازاً خاصاً في الفكر العلمي ، والى الحث على ملكة التفكير بالكائنات العضوية وسائر الموجودات الطبيعية ، كما لو كانت تنقسم الى اقسام متميزة تميزاً حسناً ، عوضاً عن كونها اعضاء في مجموعة لوعية متصلة .

بيد انه كان يلساب بين طيات الفكر في كلا هذين القرنين فكرتان كان
 من شأنها ان يبطلا مفهوم النوع يجملته . كانت الاولى - وهي اوهى اتصالاً
 بموضوعنا العام - النزعة شبه اللفظية في فلسفة لوك . ففي الفصل السادس من
 الكتاب الثالث من « بحث في الادراك البشري »، كان قد سلّم بوجود « ماهيات
 حقيقية » - عني بها خاصة طبائع او صفات تنطوي فكرها على فكر بعض
 الصفات الاخرى ضرورة وبصورة مجردة، بحيث تكون طبيعة ما كهذه غير
 قابلة للانفصال عن الاخرى اصلاً . وبقدر ما يصدق ذلك، يتوافر لدينا مفاهيم
 لأصناف، تحديدها كامن في طبيعة الاشياء، وليست عرضية او جائزة^٢ . وقد
 ذهب لوك الى ان الخالق لا بد ان يحيط بتلك الماهيات الحقيقية، وقد تحيط بها
 الملائكة ايضاً . اما بالسبب الينا معشر البشر، فالعلم بها لم يكتب لنا (باستثناء
 ماهيات الاشكال الرياضية وربما الخواص الخلقية ايضاً) . فكانت مفاهيم النوع
 عندنا اذن « ماهيات لفظية » وحسب، اي تراكيب لفكر الصفات، وقد أُلّف
 بينها الذهن، دون ان يقابلها اقسام موضوعية كامن ثابتة قد تنقسم اليها
 الموجودات الطبيعية . « فقسمتنا للجواهر الى انواع عن طريق الاسماء لا تستند
 قط الى ماهياتها الحقيقية . وليس بوسعنا الذهاب الى اننا قادرون على تصنيفها
 وتعيين انواعها بدقة، وفقاً للفروق الذاتية الجوهرية بينها »^٣ . يقول لوك :
 « لست انكر ان الطبيعة، في توليدها الدائم للموجودات الجزئية، لا تأتي دوماً
 بالجديد والمختلف منها، بل بالمتشابه والقريب احده من الآخر . الا انني ارى مع
 ذلك ان تخوم الانواع الفاصلة، التي يصنّفها الناس بحسبها، هي من وضع البشر » .
 وهكذا، فالتصنيفات البيولوجية لفظية وحسب، ومتوقفة على اعتبارات مختلفة
 للفائدة التي نجنيها من استخدامنا للغة . وليس بوسع لوك تعليل « لم لا يكون
 الجرو (وهو صنف كثيف الشعر من الكلاب) والسلوقي نوعين متميزين، تميّز
 الكلب والفيل » ... « ما دامت التخوم الفاصلة بين انواع الحيوانات بتلك
 المنزلة من الغموض »^٤ . وحتى الماهية اللفظية « الانسان » هي لفظة مبهمه
 الدلالة متقلبتها، فلا يمكن الذهاب الى انها تقابل « تخوماً دقيقة ثابتة من وضع

الطبيعة . . . والحق انه « من اليقن ان الطبيعة لم تصنع شيئاً من ذلك او ترسي قواعده بين الناس » . فبحكم تحديد اعتباطي من وضعنا وحسب « نستطيع القول : هذا انسان وهذا قرد » ، « اذن ، وعلى ذلك تدور ، فيما ازعج ، مسألة الجنس والنوع يحملتها . . . »

ولكن يتضح من الكثير مما أسلفناه ان مبدأ الاتصال كان يؤدي مباشرة ايضاً الى النتيجة نفسها . وقد كان يمنح الى ذلك بمزيد من الالتزام لانه كان يعتمد على تراث اضخم ، ولان كلا الفيلسوفين اللذين كان لهما أبعاد الاثر في مطلع القرن الثامن عشر ومنتصفه ، اي لينتزر ولوك ، توفرا عليه هذا التوفر . فكانت النتيجة انكار نفر من اعظم طبيعيين ذلك العصر لمفهوم النوع . ويهاجم بوفون Buffon في الخطبة الافتتاحية لكتاب العلم الطبيعي Histoire Naturelle (١٧٤٩) مسمى المصنفين بكامله . فهو يصرح ان جميع المحاولات الرامية الى وضع تحديد « طبيعي » للنوع ، وبالتالي وضع نظام « طبيعي » للتصنيف ، انما تنطوي على « غلط ميتافيزيقي » . « وهذا الغلط عبارة عن المعجز عن ادراك مسلك الطبيعة marche ، التي تسير خطوة خطوة nuances . . . اذ يمكن الانحدار من أكمل مخلوق حتى ابعد اشكال المادة عن الصورة ، على مراحل نكاد لا نحس بها . . . وهذه الظلال التي لا تدرك هي آية من آيات الطبيعة العظمى ، لا نجدتها في الاحجام والصور وحسب ، بل في الحركات والانبثاقات والتعاقبات التي تطرأ على كل نوع . . . (وهكذا) فالطبيعة التي تنطلق تبعاً لتدرجات لا تدرك لا تستطيع الخضوع جملة الى هذه التقسيمات (الى اجناس وأواع) . . . اذ لا بد ان تقع على عدد كبير من الانواع المتوسطة والموجودات التي يقع نصفها في قسم ما ونصفها الآخر في قسم آخر . لموجودات من هذا الطراز يستحيل تعيين مكان لها ، تجعل العمل على وضع نظام شامل باطلاً ضرورة . . . لمفهوم النوع اذن ، كما يختم بوفون هذه الفقرة ، هو مفهوم مصطنع ، وبالنسبة الى عالم الحياة ، مفهوم ضار .

« وبوجه عام ، فكلمنا زدنا عدد الاقسام التي نضعها ، في باب مصنوعات الطبيعة ، أصبنا كبد الحقيقة ، ما دامت الافراد الجزئية بالفعل هي التي توجد في عالم الطبيعة وحسب »^٧ .

صحيح ان بوفون لم يلبث ان تخلّس عن هذا الموقف . ففي عقم المهجين من الحيوان خيّل اليه انه وجد الدليل على ان الانواع حقائق موضوعية واسبابية ، وانها بالفعل « موجودات الطبيعة الوحيدة » القديمة الثابتة قدم الطبيعة نفسها وثباتها ، « بينما « الفرد من اي نوع كان هو كلاً شيء في الكون » . فالنوع « كل مستقل عن العدد ومستقل عن الزمان ، كل حي دائماً باق على حاله دائماً ، كل معدود احد مصنوعات الخليفة ، فكان يؤلف وحدة مفردة من وحدات الخليفة »^٨ . ومع انه تردد بعض الشيء فيما بعد في هذا الباب ، فقد أثر اكتشافه المزعوم لمحك علمي لاختلاف الانواع « الحقيقية » تأثيراً هاماً لفترة من الزمن في تعديل النزعة التي أيدها في البدء ذلك التأييد الفعّال^٩ . الا ان بوني Bonnet اخذ بالنزعة التي كان بوفون قد تخلّى عنها . فبعد تكرار العبارات المألوفة في باب اتصال السلسلة يستنتج بوني دون التباس النتيجة القائلة انه ليس ثمة انواع قط :

« اذا لم يكن صدور في الطبيعة ، فبديهي ان تبويباتنا هي غير تبويباتها . فتلك التي نضعها لفظية بحت ، وعلينا ان ننظر اليها كوسائل متصلة بجاجاتنا وبمحدود معرفتنا . فالكائنات العاقلة التي تفوقنا قدراً قد نجد بين فردين ، ندرجها في نوع واحد ، ضرورياً من التنوع تفوق ما نجد بين فردين من جلسين متباينين كل التباين . وهكذا تقع هذه الكائنات في سلم عالمنا على درجات تعادل ما في العالم من افراد»^{١٠} .

وقد اقتبس غولدسميث Goldsmith الذي ألف ملخصاً سوقياً في علم

الطبيعة ، كما تذكرون ، وساهم في ترويج هذا المذهب الخاص بعدم صلاحية مفهوم النوع علمياً : فكل « الاقسام » التي تقسم الموجودات الطبيعية اليها « اعتبارية بكاملها . فالترج من مرتبة من مراتب الوجود الى الاخرى يكاد لا يدرك ، بحيث يستحيل رسم الخط الذي يحدد بوضوح التخوم الفاصلة لكل منها . فجميع تلك الاقسام التي اصطلح عليها سكان هذه الكرة ، شيمة الدوائر التي يرسمها علماء الفلك على سطحها ، ليست من وضع الطبيعة بل من وضعنا » ١١ . ويمكن ايراد شواهد عدة اخرى على ذلك ، الا ان من الممل المضي في تعدادها .

وهكذا فملكة التفكير المبني على مفهوم النوع والشعور بانفصال الانسان عن سائر الخليقة الحيوانية كانا قد اخذا في التقلص في القرن الثامن عشر . وفي عصر كان يعتبر مبدأ الاتصال فيه ، اكثر من اي عهد سبق ، احدى الحقائق الاولى الرئيسية ، لم يمكن ان يكون الامر على خلاف ذلك . وقد كان هذا التحول حافلاً بالمعاني بالنسبة الى العلم وسواه من مناطق الفكر .

٢ - وحتى بالنسبة الى اولئك البيولوجيين الذين لم ينقضوا بصراحة الاعتقاد بالانواع الطبيعية ، لم يكن مبدأ الاتصال خلوأ من نتائج ذات فحوى . فقد حفز علماء الطبيعة على البحث عن صور من شأنها ان تشغل « الحلقات المفقودة » ظاهراً من السلسلة . وقد هاجم نقاد الشكل البيولوجي لهذا الافتراض هذا القول خاصة لان عدة حلقات اقتضتها الفرضية كانت بالفعل مفقودة . الا ان أشد الاقوال رواجاً آنذاك نصّ على ان هذه الثغرات ظاهرة وحسب . فقد كانت ناجمة ، كما صرّح لينيئز ، عن قصور المعرفة الطبيعية التي حصلها الناس آنذاك او عن الحجم الصغير لعدد من افراد السلسلة ، المفروض انها ادنى من سواها . وهكذا قدّم الافتراض الميتافيزيقي منهاجاً للبحث العلمي . فكان اذن حافزاً هاماً على العمل ، بالنسبة الى عالم الحيوان والنبات ، ولا سيما عالم المجهريات في القرن الثامن عشر . اذ أمكن اعتبار كل اكتشاف لصورة جديدة خطوة

اخرى في اتجاه تكلّة تركيب منظّم ، كان مخططه العام معروفاً من قبل ، او بيّنة اضافة من البيّنات التجريبية على حقيقة نظام الاشياء المسلّم به والمحدّب عامة ، وليس كشفاً عن حقيقة اضافة غير متصلة بما عداها في عالم الطبيعة . وهكذا كان لنظرية سلسلة الوجود ، وهي نظرية مجردة وتقليدية صرف ، أثر على العلم الطبيعي في هذه الحقبة يشبه الى حد ما أثر لائحة العناصر ونقلها الذري على الابحاث الكيميائية في نصف القرن الاخير . كان غرض الجمعية الملكية Royal Society العام ، كما كتب مؤرخها الاول سنة ١٦٦٧ ، في نبذة طريفة تختلط فيها البواعث الافلاطونية والبيكونية ، اكتشاف حقائق الطبيعة المجهولة ، حتى يتسنى تلسيقها كما يلبغي في مواقعها من سلسلة الوجود ، وجعل هذه المعرفة في الوقت نفسه نافعة للبشر .

« تلك هي حال الترابط بين جميع مراتب المخلوقات ، الحية والعاسة والعاقل والطبيعية والاصطناعية منها : ان ادراك احداها هو بمثابة خطوة حسنة نحو ادراك سائرهما . وتلك غاية العقل البشري القصوى : ان يتقصّى حلقات هذه السلسلة حتى تنكشف جميع خفاياها لاذهاننا ونغضي بمصنوعاتها قدماً او نقلدها . وتلك لعمري هي السيطرة على العالم : اي تنضيد جميع انواع الاشياء ودرجاتها تنضيداً منظوماً احدها في اعقاب الآخر ، بحيث نشاهد ، ونحن نقف على قتها ، كل ما هو تحتنا افضل مشاهدة ، ونسخرها جميعاً لطمانينة الحياة الانسانية وسلامها ويسارها . ولا يمكن اضافة اي شيء آخر الى هذه السعادة ، ما خلا الانتفاع ثانية بهذا المقام المتسامي ، بحيث ننظر عن كسب الى السماء ... » ١٢ .

وقد توفرت دائرة المعارف الفرنسية في منتصف القرن الثامن عشر ايضاً ، بلهجة اقل ورعاً مع ذلك ، على هذا المنهاج لتقدم العلم : فلما « كان كل شيء في عالم الطبيعة مرتباً بالآخر ، وكانت الموجودات مشدودة احدها الى الآخر بواسطة سلسلة ، نتبيّن ان بعض اجزائها متصل ، على الرغم من ان الاتصال قد يعصى علينا بالسبب الى معظم الاجزاء ، فمهارة الفيلسوف تقوم على اضافة حلقات

جديدة الى الاجزاء المنفصلة، حتى نقرّب الشقة بينها ما امكن الامر . ولكن يلغني ان لا نخدع ذواتنا تبجحاً فنتصور ان الثغرات لن تبقى في مواضع عدة^{١٣} . وعندما اكتشف ترمبلي Trembley ثانية سنة ١٧٣٩ حية الماء العذب * (اذ كان قد شاهدها ليفانهوك I. cuwenhoek من قبل)، كان ذلك حدثاً عظيماً في تاريخ العلم، اذ اعتبر هذا المخلوق في الحال الحلقة المفقودة التي طال البحث عنها، بين النبات والحيوان ، التي لم تعد حيوانات ارسطو النباتية المهمة الآن كافية للتمثيل عليها . وهذا الاكتشاف واشباهه ساعد على توطيد الايمان بالنام والاتصال كقانونين عقليين مجردين من قوانين الطبيعة . وكان يعود اعظم الفضل، كما قيل احياناً، الى اولئك الذين لم يروا، الا انهم آمنوا مع ذلك بهذين المبدأين . والمأثرة العظمى ، كما قال مروج العلم في معرض الكلام عن كتاب ترمبلي، هي «مأثرة افلاطون الالماني (اي لينتز) الذي مات قبل مشاهدة هذا الحيوان بالفعل، ولكنه استطاع بفضل الثقة الحقة بالمبادئ الاساسية التي تعلمها من الطبيعة نفسها، ان يتنبأ به قبل وفاته »^{١٤} .

وقد استؤنف البحث عن الكائنات الحية التي لم تكن قد شوهدت بالفعل بعد والتي كان من شأنها ان تسد تلك الثغرات بحماس خاص عند نقطتين . من نقاط السلم: بالقرب من دركه الاسفل وعند الحدّ الفاصل بين الانسان والقروذ العليسا . « يبدو ان الطبيعة تطفر طفرة عظيمة - كما لاحظ بوني - في انتقالها من النبات الى الحجر . فليس ثمة روابط او حلقات معروفة لدينا تربط بين مملكة النبات ومملكة المعادن . ولكن أينبغي ان نحكم على سلسلة الموجودات بناء على معرفتنا الحالية ؟ انقول، لاننا نشاهد بعض وجوه الانقطاع وبعض الفجوات هنا وهناك، ان هذه الفجوات حقيقية ؟ ... فالفجوة التي نجدها بين النبات والمعادن سوف تسد ذات يوم، كما يبدو . وقد كان بين الحيوان والنبات

مثل تلك الفجوة، فجاءت حية الماء تسدها وتدلل على التدرج المدهش بين جميع الكائنات .

الا ان منهاج اكتشاف الحلقات التي لم تشاهد من قبل في السلسلة لعب دوراً هاماً بوجه خاص في بداية ظهور علم نشوء الانسان . فالشبه العظيم في التركيب الهيكلي بين القرود والانسان كشف عنه في وقت باكر، الا ان علماء الحيوان المدققين تبيّنوا حلولاً ظاهرة في باب الاتصال، التشريحي والبيسيكولوجي منه، في هذه المنطقة من السلسلة . كان ليننتز ولوك قد قالوا بقدر اعظم من الاتصال بما كان يمكن الكشف عنه بالفعل عند هذه المرحلة الهامة . فبات اذن من مهام العلم ان يضي على الاقل في التقريب بين الانسان والقرود . « وفي المرحلة الاولى من مراحل هذا البحث »، كما اشار مؤرخ الماني لعلم نشوء الانسان في القرن الثامن عشر، « تحرّيت الحلقة المفقودة عند دركات الانسانية الدنيا . فقد قيل انه لم يكن من الممتنع العثور يوماً ما بين الشعوب النائية على كائنات دون البشر، تحكي تلك الكائنات ، وقد ورد ذكرها بين الفينة والاخرى في حكايات الرحالة . فقد شهد بعض جوّابي الآفاق انهم رأوا بأب اعينهم اتاساً ذوي اذنان، بينما صادف البعض الآخر قبائل عاجزة عن النطق »^{١٥} . ويذكر لينناوس Tinnæus انساناً من سكان الكهوف homo troglodytes لم يثبت بالنسبة اليه ثبوتاً قاطعاً : « هو اقرب الى القزم او الى اوران اوتان * . وعنوان مؤلف من مؤلفاته لم ينشر، الا بعد وفاته بسنين هو « ابناء عم الانسان »، يتحدث فيه عن القرود : « كأقرب الحيوانات الى الجنس البشري »^{١٦} . واضفى هذا التوفر على مسألة قرابة الانسان بالقرود الشبيهة بالانسان طرفاً « فلسفياً » خاصة

* Orang-outang ، ضرب من القرود العليا الشبيهة الى حد ما بالانسان .

على الروايات الكثيرة بعض الكثرة عن الهوتنتوت Hottentots * ، التي رواها رحالة او اخر القرن السابع عشر واول القرن الثامن عشر . فقد كانوا على الارجح «أحط» الشعوب الهمجية التي اكتشفت حتى ذلك التاريخ، فرأى فيهم أكثر من مؤلف من مؤلفي العصر صلة وصل بين القردة والحيوان الناطق Homo sapiens . وبعد ان يهتف كاتب المجليزي سنة ١٧١٣، على الطريقة المألوفة : « ما اعجب وألذ تفصي اثر الارتقاء او الصعود التدريجي من المعادن حتى الانسان »، يضيف :

« من السهل تمييز هذه الاجناس، حتى تأتي الى اعلاها ثم الى ادنى فرد من افراد الجنس الذي يليه . وعندهما يصبح الفرق ضئيلاً حتى ليبدو ان حدود انواعها وتقومها، لم تعينه الطبيعة، بغية تحيير لبّ ذوي الفضول وإذلال الفيلسوف المعتز... فالقرد الذي يشبه الانسان غاية الشبه هو المرتبة التالية من الحيوانات للانسان . وليس الاختلاف بين احط افراد جنسنا وبين القرد عظيماً جداً، اذ لو كتبت له ملكة النطق، فلعله كان يباهي الجنس البشري، في المرتبة والشأن مباهاة الهوتنتوت او احد سكان لوفاز امبلا** الاغبياء... وان لآتم افراد هذه المرتبة من الموجودات، اي الاوران او ثان، كما يدعوه سكان انغولا*** الاصليون (ومعناه الرجل المتوحش او رجل الادغال)، شرف محاكاة الطبيعة البشرية اعظم محاكاة . ومع ان لذلك النوع شهماً ما بملحناً، اذ يوجد عدد من

* قبيلة من القبائل الهمجية التي كانت تقطن قديماً بجوار رأس الرجاء الصالح في افريقيا الجنوبية .

** اي الارض الجديدة، وهي مجموعة من الجزر تقع في الارقبانوس المتجمد الشمالي، من شمالي روسيا .

*** مقاطعة ساحلية من مقاطعات افريقيا الاستوائية، وهي اليوم المستعمرة البرتغالية المعروفة.

الامثلة على رجال لهم وجوه القردة، الا ان لهذا القرد اعظم شبه لا من حيث الملامح وحسب، بل من حيث تركيب جسده، وقدرته على المشي منتصباً، او على اربع . واعضاء النطق عنده وادراكه الحاد وحواسه الرقيقة الناعمة التي لا تُلغى عند اي فرد من افراد جنس القردة، ومن حيث اعتبارات اخرى مختلفة، ١٧ .

وقد خطا روسو (١٧٥٣) فيما بعد، وفي اعقابيه لورد مونبودو Lord Monboddo (١٧٧٠) خطوة اخرى، فأكد ان الانسان والقردة العليا (اي الاوران اوتان والشمباتزي) من نوع واحد، اذ ليست اللغة طبيعية بالنسبة الى الانسان «اصلاً»، بل هي فن هذبته فصيلة من فصائل ذلك النوع تدريجياً، ١٨ . وهكذا راح يفسر اتصال السلسلة عند هذه النقطة على الاقل تفسيراً تناسلياً . كذلك لم يتردد بوني، على الرغم من انه كان لاهوتياً تقياً وعالمًا طبيعياً عظيماً، في اثارة شبهة حول كون الانسان والقرد من فصيلة واحدة. «ان الشقة الفاصلة بين الانسان وبين ذوات القوائم الاربع انما يشغلها القردة والحيوانات التي تشبهها اعظم شبه والتي تتدرج انواعها تدرجاً دقيقاً . فكأننا نرقى درجة درجة الى نوع رفيع او رئيسي يشبه الانسان كل الشبه، حتى لقد اطلق عليه اسم الاوران اوتان، او الانسان المتوحش . وهنا بالدرجة الاولى يستحيل ان لا نلبين ارتقاء الموجودات التدريجي، وهنا بالدرجة الاولى يصح القول المأثور لافلاطون الالماني : «انه لا طفرة في الطبيعة» . . . والناظر في الطبيعة ينتهي مندهشاً الى كائن يشبه الانسان شبيهاً، تبدو الخصال التي تميز بينها معه اقرب الى خصال اشكال مختلفة منه الى خصال الانواع» .

فللأوران اوتان، كما يستطرد بوني قائلاً، نفس الحجم والاعضاء والمشية والقامة المنتصبة التي للانسان، وهو «خلو من الذنب جملة» وله «وجه صبور» وهو ذكي الى درجة يستعمل العصي والحجارة معها كأسلحة، «وقابل للتعلم بحيث

يستطيع القيام بحذق بمهام خادم منزل ، ، ويستطيع تكلف عدة اشكال
اخرى من السلوك ، بما في ذلك ضرب من الكياسة . . التي كان يعتقد فيما مضى
انها وقف على الانسان . وحاصل القول ، اننا سواء قابلنا عقله او جسده بعقلنا
وجسدنا ، فنحن ندهش اذ نرى ما أضال الاختلافات واقلها ، وما اكثر وجوه
الشبه وأبين معالمها ، ١٩ .

وحوالي سنة ١٧٦٠ كانت انتصارات الباحثين عن الحلقة المفقودة قد أخذت
تقرّظ في الشعر :

« جميع الاجسام موثقة بسلسلة الوجود .
والطبيعة دوماً يسبق بعضها البعض ويتلو . . .
وعلى نسق واحد تتقدم خطاها
دون ان تنساق قط الى طفرات سريرة .
فاذا قرّبت الشقة بين الانسان والحيوان ،
رأيت رجل الادغال يربط بينها .
فمن المرجان المخضرم ، الذي يولد نباتاً ومعدناً ،
عد الى حية الماء ، وهي حشرة نباتية » ٢٠ .

ومنذ منتصف القرن الثامن عشر على الاقل حتى ايام داروين Darwin ظل
هذا البحث عن الحلقات المفقودة يشير فضول المتخصصين في العلم الطبيعي ،

بالإضافة إلى فضول الجمهور العام . وعلى هامش النقطة الأخيرة يمكن إيراد نبذة من البنات القاطمة . لم يكن ثمة أفضل من ذلك البسيكولوجي العملي الفذ ، ب. ت. بارنوم P. T. Barnum ، كحكم في باب ما يريده الجمهور . ويبدو أن أحد الأشياء التي كان يريدها الجمهور في أوائل الـ ١٨٤٠ - أعني قبل ظهور أصل الأنواع * بنحو عقدين - كان الحلقات المفقودة . فهذا العارض الشهير يفيدنا أنه أعلن سنة ١٨٤٢ أن بين المعروضات المثيرة في متحفه ، بالإضافة إلى « جسم محتط لمحورية بحرية من بلاد الفيجي » نماذج علمية أخرى كالبطة - الخلد ** ، وهي صلة الوصل بين عجل البحر والبطة ، ونوعين من السمك الطائر ، اللذين يقرّبان دون ريب بين الطير والسمك ، والجنينة البحرية أو الـ Mud Iguana *** التي تصل بين الأفاعي والأسماك ... بالإضافة إلى حيوانات أخرى تلعب دور صلات الوصل في السلسلة العظمى للطبيعة الحية ،^{٢١} . وبوسعنا القطع بأنه لو أتيح لارسطو أن يعود إلى عالم ما تحت القمر ثانية حوالي سنة ١٨٢٠ ، لحفّ إلى متحف بارنوم يزوره .

٣ - يجب أن نعود الآن إلى بداية ذلك التقدم العظيم في علم المشاهدة الذي استهل باختراع المجاهر الفعالة . ليس من شأننا الآن تأريخ تطور هذه الأداة ، إذ يكفي لفرضنا أن نذكر أن المجهز بدأ يلعب دوراً هاماً كأداة من أدوات الاكتشاف البيولوجي في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، نتيجة للنشاط انطوني فان ليفنهوك Antony van Leeuwenhoek العلمي خاصة . وقد

* The Origin of Species ، عنوان كتاب داروين المشهور في علم الحياة .

Ornithorhincus **

*** رمزها حردون مائي . وهو حيوان يعيش في جزر الهند الغربية وأمريكا الجنوبية .

رويت سيرة مآتيه عدة مرات ٢٢ ، فلا داعي لتكرار تفاصيلها هنا . بيد ان ما ينبغي ان لا ننساه هو ان كشاف البيولوجيا المجهريه ، شعبة اكتشافات المجهريين غير البيولوجيين السابقة ، بدت في الحال وكأنها تؤيد تأييداً تجريبياً جديداً مبدأى التام والاتصال . ومن ناحية اخرى ، استمدت اثباتاً نظرياً منها ، عند اولئك المفكرين الذين كانوا ينظرون اليها نظرتهم الى قضايا جازمة . فعالم الكائنات المجهريه لم يكن والحق يقال ليختلف عما كان للمرء ان يتوقع ، لو صح هذان المبدآن . فقد كان بالامكان استنتاجه بصورة مجردة حتى لو لم يصبح قط موضوعاً للمشاهدة الحسية . فوجود وحدات من المادة ، عضوية وغير عضوية ، اصغر بمراحل مما كان المجهري قد كشف عنه حتى ذلك التاريخ ، كان قد افترض تخميناً بصورة مجردة قبل ليفنوك . وفي مقالة علمية ظهرت سنة ١٦٦٤ يلاحظ المؤلف هنري باور Henry Power :

« لقد بدا لي مراراً فوق الاحتمال العادي ودون الوهم (مها كان من غرابة هذا الظن) التفكير بأن اقل الاجسام التي بوسعنا ان نراها بالعين المجردة ان هي الا اوساط (اذا صحّ القول) بين اكبر الاجسام واصغرها في عالم الطبيعة ، وهما طرفان يقمان كلاهما خارج نطاق الاحساس البشري . فلما كان اولئك الذين يحسبون ان اقطار الجسم يمكن ان تكون في غاية الكبر او الاتساع ، هم ذور النفوس الوضيعة الذين لا يستحقون اسم الفلاسفة ، من جهة ، فكذلك اولئك الذين يحسبون ان جزيئات المادة يمكن ان تكون في غاية الصغر ، من جهة ثانية ، وان الطبيعة تمسك يدها عند بلوغ الذرة ، (اذ ينبغي ان يكون لاقسامها نهاية ما بعدها من نهاية) هم من معدن اولاء ومنزلتهم من القباء . واني واثق ان آلتنا الحديثة (اي المجهري) لا بد ان تثبت ذلك وتحولهم عن آرائهم : اذ انك ترى بواسطتها دقة الطبيعة في تجزئتها للمادة » .

فاذا « كتب لعلم الانعكاس ان يروج رواجاً أعظم » ، فان مآثره السابقة لا

بد ان تصبح منسية . ومع ان المؤلف يعالج فيما يلي الاجسام الجامدة خاصة ، فيبدو ان استنتاجه ينطوي بوضوح على امتداد مماثل لعالم الكائنات العضوية الى منطقة الاشياء اللامتناهية في الصغر ، التي ابداع فيها « اختزال العناية الالهية الذي لا يضارع هذه الآلات * الجرثومية وتلك الجزينات الحية » ٢٣ .

وقد اقتضى نفس المنطق الذي اقتضى فرضية لاتناهي العوالم والاكر المأهولة داخل تلك العوالم ذلك المضي بملكه الحياة سفلا . فكلا اللانهايتين ... اللامتناهي في العظم واللامتناهي في الصغر -- كانتا من مستلزمات المقدمات نفسها . وقد رأينا فونتليل في « احاديث خاصة بتعدد العوالم » يدلل ، بناء على وقائع معلومة في البيولوجيا المجرية ، على القضية التي كان يرمي الى اثباتها ، والتي لم تكن قابلة بمجد ذاتها لاثبات اختباري . فكل قطرة ماء حافلة « باسمالك صغيرة او حيات صغيرة لم يكن من الممكن قط تصور انها تقيم فيها » الخ . فلما « نثرت الطبيعة اذن الحيوانات على سطح البسيطة بمثل ذلك السخاء » أفيمكن الذهاب الى انها « بعد ان أغرقت في الاخصاب هنا كل الاغراق ، اجديت في الكواكب الاخرى اجداباً لم تولد معه اي موجودات حية عليها » ٢٤ ؟ وبالنسبة الى اولئك الذين استناروا خلقياً بالمقدمات المشتركة بين كلا النتيجتين ، فاي بينة حسية كان من شأنها تأييد ايها ، كانت بمثابة تأييد مستحب لحقائق ميتافيزيقية مزعومة . الا ان علم المشاهدة لعب دوراً اعظم في حمل الجمهور على ادراك هذه السلازمة البيولوجية لمبدأ التمام ، مما لعب في اقناعهم بحقيقة النظام الكوني الجديد .

كان لهذا التضخيم الثاني للطبيعة اثران متضاربان على تخيلات الناس وعلى شعورهم ، بالنسبة الى العالم الذي كانوا يعيشون فيه . فمن ناحية ، كان يكتنفه

* automata ، تشبيهاً للعشرات وسواها من الكائنات المجرية بالآلات .

شيء تغلب عليه مسحة من الشؤم ، فقد واجههم بمشهد مريع لطفيلية كلية :
مشهد الحياة الساطية في كل مكان على الحياة ، ومشهد الجسم البشري نفسه وقد
ابتلي بألوف من المخلوقات المعتدية الصغيرة التي اتخذته قوتاً لها وفي بعض
الاحوال ، كما عمدوا في الحال الى التخمين ، فريستها الاخيرة ٢٥ . ومن ناحية
ثانية بدا انه كان ينطوي على ادلة اضافية ساطعة جداً على خصب الطبيعة ، وفي
الوقت نفسه على اقتصادها المدهش . وكانت الحياة في الظاهر سارية في كل
مكان . فها من قطعة من المادة ، مها صفرت ، الا وهي قادرة على توفير المقام
والغذاء لكائنات حية اصغر منها . والمادة الحية نفسها كانت تستخر من اجل
تغذية مادة حية اخرى ، وهذه بدورها مادة اخرى ، وهكذا دواليك دون
نهاية معروفة . وعالم البيولوجيا المجهرية انما أيد وصف بوب لخاصية الطبيعة
العظمى ومثل عليها :

« انظر ، من خلال هذا الهواء وهذا المحيط وهذه الارض

الى المادة الحية بأسرها ، المتدفقة بالمواليد ،

فما اعلى ما ترتقي الحياة المتطورة صعوداً ا

وما اوسع انتشارها ، وأعمق امتدادها سفلاً ، ا

وقد كان دأب الازهان المتجهمة ان تتوفر على الجانب القاتم من تلك الصورة .
فخدمت غرض باسكال خدمة حسنة ، في « الحط » من قدر الانسان وترويعه
وحثه على الاحساس الحي بمكانه الضئيل في الجهاز الكوني وبمحدود قواه المدركة .
وابيات سويفت Swift التي تدور على التسلسل اللامتناهي للتطفل العام اشهر من
ان تقتبس . وهذه الخاصية من خواص الطبيعة كانت تقوم دليلاً ولا ريب على
فساد الاشياء العام الذي كان ميالاً الى التوفر عليه . وقد استرسل اكوشار

لوران Ecouhard-I.c-Brun خاصة في التغني شعراً بالجانب الخيف من مفهوم
« اللانهايتين » :

« بين لامتناهيين اثنين يوضع الانسان اذ يولد ،

فيجد نفسه واقفاً تحت ضغط كليها معا ...

ولكي يغشى على بصره الذي يريه القيل ،

راحت الجرثومة تفتنظره عند تخوم العدم ، ٢٦ .

الا ان الرد الخيالي الآخر كان اوسع انتشاراً جداً، كما يبدو، في فلسفة القرن
الثامن عشر وأدبه . فاكتشافات علماء الجواهر والوجود المفترض للكائنات
المجهرية التي كانت تفوق صفراً وعدداً ما كان قد اكتشف بالفعل قامت ادلة
جديدة ممتعة على تلك الطاقة المولدة التي كانت تعتبر « جودة الله » ، في جميع
الفلسفات الافلاطونية ، مثلاً عليها . وهكذا قام حافز جديد للاقبال على تلك
الاشكال من الشعور والتقوى الكونيين، التي كانت تقرون درماً بمبدأ التمام . والفقرة
التالية التي قد يفترض انها من تأليف عالم بكتيريولوجي مثلاً دبجها في او اخر
القرن التاسع عشر او القرن العشرين ، في لحظة إلهام ادبي ، ترد بالفعل في احد
مشاهد اديسون في المراقب Spectators رقم (٥١٩) :

« ان كل جزء من اجزاء المادة مأهول ، وكل ورقة خضراء تعج بالسكان .
ويكاد لا يوجد خليط واحد في جسم الانسان او اي حيوان آخر لا تلتين فيه
مجاهرنا الوفاً من المخلوقات الحية . وجلد الحيوانات مغشى بحيوانات اخرى ،
هي القاعدة التي تقوم عليها حيوانات اخرى على الوجه نفسه . بل اننا نرى ان

في اصلب الاجسام ، كالممر نفسه ، خلايا وشقوقاً لا حصر لها محشوة بسكان لا تدرك ، لانها اصغر من ان تلبينها العين المجردة .

وكل ذلك عند اديسون جزء من « ذلك التأمل المدهش العجيب » الذي يوفره لنا مرأى سلسلة الوجود ، ودليل آخر « على جود الكائن الاسمى الدافق الغزير الذي تتناول رحمته جميع مصنوعاته » . ويجد اديسون حتى في الجرائم دليلاً على وجود الملائكة وسوام من الموجودات العليا التي تفوق الانسان ، في سلم المخلوقات « ما دام بين الكائن الاسمى والانسان فسحة ومجال اوسع لوجود مراتب مختلفة من الكمال ، من المجال بين الانسان واحقر الحشرات » . اما جيمس طومسون فقد كانت عواطفه اشد تداخلاً . فمن ناحية يشير كالمعتاد الى « سلسلة الموجودات العظمى » ، وهو واثق ان للكائنات العضوية الصغيرة مكانها الضروري « والمفيد » في مخطط الاشياء . ويستطرد في وصف كيفية دلالة وجود تلك المخلوقات على « ان الطبيعة التامة تمج بالحياة » . وعنده ايضاً ان ذلك مدعاة للثناء على :

« تلك القوة

التي تشرق حكمتها اشراقاً بهياً على اذهاننا

كما تشرق أمتها الشمس على اعيننا الضاحكة » .

ومن ناحية ثانية ، لا يستطيع هذا الشاعر الا ان يستبشر بأن معظم الحيوانات الصغرى :

« خفي ، فكان يعصى ادراكه بفضل فن السماء الخالق اللطيف

على باصرة الانسان الغليظة . فلو كتب للعوالم

المنطوية على عوالم اخرى ، ان تطل على حواسه دفعة واحدة ،

من المآكل الالهية الشبيهة حتى كأس السلسبيل ،

لارتد مرتاعاً ، وأصمته الصوت ،

في حالك الظلمة ، حين يستقر الصمت على كل شي ، ٢٧ .

وهكذا فحتى عند اولئك الذين سلموا بقول المتفائلين ان حكمة الطبيعة
وامتيازها يقومان على « تمامها » ، فقد اثبتق في بعض الاحوال شعور بأنه كان
من الالذ لو لم تكن تامة الى ذلك الحد .

وحتى في اواخر القرن (الثامن عشر) كان مبدأ التام ومبدأ الاتصال خاصة
مازالا يعتبران عند كانت في « نقد العقل المجرّد » ، مبدأين صحيحين هاديين في
العلوم البيولوجية وسواها ، مع انه كان يقترن بذلك التقييدات الخاصة الهامة
التي كانت تلزم ، بحسب مضمون الفلسفة النقدية * ، عن امتناع استيعاب
ادراكنا استيعاباً مفصلاً لاي تركيب فكري من هذا النوع . والمبدأ الاول
يدعى « قانون التخصيص ... الذي يقضي بالكثرة والتعدد في الاشياء » ، والذي
« قد يتجلى في تنوع الموجودات التي لا يخشى نقصانها » . ويدعى الثاني « مبدأ
ترابط جميع المفاهيم ، القاضي بالانتقال المتواصل من كل نوع الى كل نوع آخر ،
على سبيل ازدياد التنوع التدريجي » . وعنه « تثبتق النتيجة اللازمة عنه والقاضية

* Critical Philosophy ، الاسم الذي يطلقه كانت على فلسفته الخاصة .

بمبدأ اتصال الصور ، اعني ان الانواع المختلفة تتماسّ وتحول دون الانتقال من اي نوع الى الآخر طفرة ولكن هذا لا « يستند الى اسس تجريبية » فلم يكن ابراز موضوع مقابل له في عالم التجربة ممكناً ، اذ يصبح مثل هذا الموضوع المتصل لامتناهياً ، في حين لا يطلعنا ذلك المبدأ على « مقياس درجات الترابط » بين الانواع المتجاورة ، بل على « انه يتوجب علينا ان نبحث عنها » . كانت استنتاج كانت اذن في باب « قاعدة سلم المخلوقات المتصل المشورة » ، التي حسب جهلا « ان لينتز هو الذي روّجها » ، هو : « انه على الرغم من ان المشاهدة او النفاذ الذهني الى تركيب الطبيعة لا يمكن ان يثبتها كفضية موضوعية » ، فاسلوب البحث عن النظام في الطبيعة ، وفقاً لذلك المبدأ ، والحكم بأن ذلك النظام حاصل في الطبيعة فعلاً (على الرغم من انه قد لا يكون من الراهن اين والى اي حد) هو مع ذلك عبارة عن مبدأ تنظيمي مشروع وممتاز . « فهو يدلنا على السبيل المفضية الى وحدة المعرفة النظامية » . فلزم بالاختصار ، بناء على التحليل الكانتي للشروط العامة لامكانية المعرفة ، ان يكون مفهوم سلسلة الوجود بكامله واتصاله التام « مثلاً من مثل العقل » الهادية ، التي لا يمكن قط ادراكها بالفعل ، على الرغم من ان على العلم ان يرجو وينشد في تقدمه التدريجي ابراز البيّنات التجريبية على حقيقته التقريبية شيئاً فشيئاً ٢٨ .

إضافة وصفة زمنية على سلسلة الوجود

عندما أوّل مبدأ التام دينياً، كتعبير عن الايمان بجودة الله، وفلسفياً، كأحد مستلزمات مبدأ التعليل الكافي، كان يتنافى (كما كان يفهم منه عادة)، مع اي اعتقاد بالرتقي، او قل اي ضرب من ضروب التغير في الكون عامة . فقد كانت سلسلة الوجود، بمقدار ما أثبت اتصالها و اكتمالها على الاسس المعهودة، تقسوم شاهداً امثل على مخطط ثابت غير متحرك للاشياء . فالصبغة العقلية للاشياء لم تكن لتتمت الى المواقيت باي صلة . فاذا كان انعدام احدى حلقات السلسلة دليلاً على عشوائية تركيب الاشياء اليوم، فقد كانت تلك حاله امس وسوف تكون غداً كذلك . وكما عبّر فيلسوف المجليزي في مطلع القرن الثامن عشر عن هذه المسألة : « ان (الله) يفعل درماً بناء على اساس او علة ما، فلزم عن ذلك انه كان لخالقه العالم علة ما، والا لم يعمد الى خلقه قط . فاذا كان لذلك علة اذن فتلك العلة كانت منذ الازل عين ما كانت في اي وقت معين . فلنضرب على ذلك مثلاً ان الجود كان اساس خلقه للعالم، فيلزم عنه انه اذا كان ذلك حسناً في اي وقت معين، فقد كان حسناً منذ الازل »^١ .

ولو صحّ ذلك، كما لاحظ كاتب معاصر، لم يصح على الخليقة عامة وحسب، بل على كل شكل من اشكال الوجود ايضاً. اذ يلزم عنه « ان الملائكة والناس،

بل كل نوع آخر من المخلوقات، وكل كوكب بما فيه من سكان، هي أزلية .
اضف الى ذلك « انه ليس بوسع الله ان يخلق بعد اليوم نوعاً جديداً من
الموجودات ، لان كل ما كان خلقه في الزمان حسناً، فقد كان حسناً منذ
الازل »^٢ . وقد اشار الى هذا المضمون من مضامين الفلسفة التفاضلية الشاعر
هنري بروك Henry Brooke ، في حاشية نثرية على « الجمال الكلي »
The Universal Beauty (١٧٣٥) .

« إما ان يكون في الاشياء صلاح حالي مطلق ، او صلاح مستقبل ، اعني ،
استقبالاً ونزوعاً، اي بالنسبة الى ما ينبغي ان يكون مطلقاً في المستقبل فقط .
فاذا كان في وضع الاشياء الحالي صلاح مطلق ، لم يطرأ تغيير على اي شيء ، اذ ان
ما هو افضل لا يمكن ان يتغير الى ما هو افضل منه » .

يبدو ان هذا المفهوم امام لم يكن طرؤه اي جديد عليه ، منذ البدء ، يمكننا
ولا هو يمكن بعد اليوم ، كان مرضياً جداً ، عند نفر من مفكري القرن الثامن
عشر . فالاب بلوش Abbé Pluche مثلاً يصف ، في عرض سوقي للمعرفة الفلكية
في زمانه كان واسع التداول ، امتناع تغير الطبيعة الجوهري ، كاحدى نتائج
الفلسفة المحصلة . ويبدو انه كان يعتبر تلك النتيجة ، امرأ ذا منفعة خلقية عظيمة .
ولا مراء ، كما يقول ، ان الخليفة كانت تدريجية حتى مرحلة خلق الانسان . بيد
ان الكمال الذي كانت جميع المراحل السابقة اعداداً له كان قد ادرك
بادراكه .

« فلن يخلق اذن اي شيء آخر قط في جميع الازمنة المستقبلية . وجميع
الفلاسفة قد اعملوا الفكرة وانتهوا الى الاتفاق في هذا الباب . راجع بينات
التجربة : فالعناصر على حالها دوماً ، والانواع لا تتغير والجراثيم قد اعدت
من قبل من اجل استمرار الاشياء دوماً ... بحيث يتسنى للبر ان يقول : لا

جديد تحت الشمس ، لا مخلوقات جديدة ولا انواع لم تكن موجودة منذ البدء ، ٣ .

كان هذا الافتراض يوجّه احياناً في مطلع القرن (الثامن عشر) ضد علم الحيوانات المنقرضة * ، الحديث العهد آنذاك . فقد حورب القول بان المتحجرات هي بقايا كائنات فعلية قد انقرضت الآن ، على اساس ان كل نوع في عالم مدبّر تدبيراً حسناً ، ينبغي ان يتمثل في موجودات فعلية درماً . وهاك ما كتبه عالم النبات الانجليزي العظيم ، جون راي John Ray سنة ١٧٠٣ :

« فيلزم عن ذلك ان عدداً من انواع المهارات قد اُحمت عن وجه الارض ، وهو ما لم يشأ الفلاسفة حتى اليوم التسليم به ، ذاهبين الى ان تلاشي اي نوع من الانواع لا بد ان يشوّه الكون ويفضي الى نقص فيه ، في حين ان العناية الالهية عندهم حريصة حرصاً خاصاً على صون مصنوعات الخليقة والمحافظة عليها ، ٤ .

أيد هذا الاستنتاج ووسّع نطاقه في الوقت نفسه النظرية الخاصة بعلم الاجنّة ** والمعروفة بالتكوين السابق او التخزين (emboitement) والتي نصت على ان جميع الانواع والكائنات الفردية معاً انما وجدت منذ البدء . تبدو الافراد ، ولا ريب ، على نقيض الانواع وكأنها تزداد مقداراً وتخضع لسنة التغير ، الا ان ذلك بالحقيقة امتداد او تفتق (evolutio) لتراكيب وخواص كانت قد نقشت من قبل ، على نطاق محدود من الاتساع ، على الجراثيم الاصلية ، التي كان يتداخل احدها في الآخر كمجموعة من العلب . وكما عبّر عن ذلك بروك شعراً :

* palcontology ، ار علم المتحجرات .

** embryology

« بوسع القدرة الخالقة ان تستوعب اللانهاية،

وتقطن بحجمها غير المحدود داخل اصغر الهياكل،

وتسكب النوع الازلي في قالب آني

وتحشر عوالم لا نهاية لها في اجسام تبدو كأنها ذرات،

نبتة ضمن نبتة وبذرة تغلف بذرة » .

وهكذا كانت طائفة هامة من الفكر السائدة في اوائل القرن الثامن عشر -
أي مفهوم سلسلة الوجود، ومبدأ التمام والاتصال اللذان كان يقوم عليهما، وروح
التفاؤل التي ساعدت على تبريره والبيولوجيا المتعارفة عامة - كانت تتفق جميعاً
مع حكمة سليمان ، التي كان من دأب كثيرين عدا بلوش ان يستشهدوا بها
كتأييد ملهم لنتائج الفلسفة والعلم . لم يكن ثمة شيء جديد، ولن يكون، تحت
الشمس . فدولاب الزمن لا يؤول الى اي افاضة في تنوع موجودات العالم، وفي
عالم هو مجلٍ للحكمة الازلية، يستحيل ان يؤول ابداً . ومع ذلك ففي الحقبه
التي ظهر فيها هذا المستلزم للمفاهيم الجديدة باشد وضوح، بدأ الانقلاب عليه .

ذلك ان من الاحداث الرئيسية في تفكير القرن الثامن عشر اضافة صفة
الزمان على سلسلة الوجود . فاكتمال الصور اخذ يعتبر عند بعضهم بمثابة منهاج
الطبيعة المتحقق تدريجياً وببطء بالغ في التاريخ الكوني، عوضاً عن لائحة
بموجوداتها. ومع ان جميع الممكنات تنشد التحقيق، فهي لا تحظى به جميعاً دفعة
واحدة. فالبعض قد ادركه في الماضي وفقده، كما يبدو، منذ ذلك الحين، وكثير
منها يتجسد في اجناس المخلوقات التي توجد الآن، ولا ريب ان عدداً لامتناهياً
مقدور له بعد ان يتلقى هبة الوجود الفعلي في العصور المستقبلية . ومبدأ التمام انما

يصدق على الكون في مداه الزمني بكامله . فليس الباري مستعجلاً ، وجوده
انما يتجلى تجلياً كافياً اذا كتب لكل فكرة ان تبرز الى حيز الوجود الحسي ،
عاجلاً او آجلاً .

كانت اسباب هذا التغير شتى ، الا ان السبب الذي يمت الى موضوعنا بوجه
خاص يكمن في الصعوبات التي أدى اليها مبدأ التام نفسه ، كما كان يؤول
تقليدياً ، حين كانت مستلزماته تستخلص بكاملها وتحمل على محمل جدّي .
كانت تلك المستلزمات ، من ناحية ، بما لا طاقة به للمشاعر الدينية عند نفر من
المفكرين . ومن ناحية ثانية ، كان يبدو بوضوح متزايد انه من المسير التوفيق
بينها وبين الحقائق المعروفة عن الطبيعة . فسللة الوجود غير المتحركة والكاملة
دوماً انما انهارت تحت وطأة ثقلها الذاتي بالدرجة الاولى .

دعنا نتناول الصعوبات الدينية والخلقية اولاً . كانت الآفة الفتاكة لروح
التفاوت ... ولبدأ التام الذي كانت تعتمد على منطقها بالدرجة الاولى - تلك
الآفة التي رأينا فولتير يشير اليها : وهي انها لم تدع مجالاً للرجاء ، على الاقل
امام العالم بوجه عام او الجنس البشري اجمع . فاذا كانت جميع الشرور
الجزئية هي مما يقتضيه الخير الكلي ، واذا كان العالم (وسوف يبقى دوماً)
خيراً كل الخير ، فليس بوسعنا ان نتوقع ان يزول اي من الشرور الجزئية فيه .
فالتفاوتية الصارمة تساوي منطقياً مذهب بقاء الشر الميتافيزيقي والخلقي
والطبيعي . فحاصل النقص في الاجزاء يلغى ان يبقى ثابتاً ، ما دام كمال المجموع
يقوم على تحقيق ذلك الحاصل بالضبط . اما بالنسبة الى العقول التي كان شعورها
بحقيقة ضرور الوجود الحسية اعمق من ان يخففه قياس منطقي ، فقد كانت هذه
المنافضة التفاوتية عبارة عن مهزلة مضحكة . فقد كان الاقرار بان العالم ليس
عالمًا عقلياً الآن بكل معنى الكلمة ، والاحتفاظ ببصيص من الامل بصلاحه ،
افضل من اعتباره عقلياً تماماً ، وهو لا خير منه برئحي مع ذلك .

صحيح ان مبدأ التام لم يحل ، بالنسبة الى الفرد، دون احتمال بلوغ طور من الوجود الارفع في حياة اخرى . ومع ان تركيب العالم الدائم كان عبارة عن مجموعة ثابتة من الاوكر المثالية، ومع ان كل وكر كان ينبغي ان يُشغل، فلم يكن من المستحيل على صاحب وكر ما ان ينتقل الى افضل منه . بيد انه قرن بهذا الامكان ، بحسب تأويل ذلك المذهب على يد فئة من أجل مفسريه، شرط غريب . فاولئك الذين كانوا ذوي « مراتب ادنى » في الكون، كما أشار ادموند لو، « لم يكن بوسعهم ان يتطلعوا نحو مرتبة اعلى، دون ان يسيئوا الى من هو فوقهم من اصحاب تلك المرتبة . اذ يتوجب عليه ان يغادر مكانه قبل ان يتاح لمن عداه ان يصعد اليه » . وهكذا، فمع انه قد يتاح لامرء ما، بفضل ممارسة حريته الخلقية ممارسة صحيحة « ان يصبح اهلاً لطور اسما وكفوأ له »، فلم يكن بوسع الترقى اليه ما لم يشفر مكان ما، نتيجة « المحطاط » امرء فوقه، على اثر فعلة سوء . وقد كانت تلك نتيجة منطقية جداً للنظرية، لو افترضنا ان كل درجة من الاختلاف الممكن لا يمكن ان يكون لها اكثر من ممثل في الوقت ذاته، وهذا الافتراض كان من مقتضيات مبدأ عينية غير المتباينين * . فمخلوقان يشغلان المكان نفسه على السلم مما بالفعل عين المخلوق . الا ان النتيجة القائلة بانه يستحيل ترقى شيء في العالم الا على حساب تدني شيء آخر كانت نتيجة فظيمة خلقياً، كما هو بين . فدليل المتفائل على الطابع العقلي لتركيب الاشياء العام انقلب الى دليل على فساد الخلقى الجوهرى .

لذلك كان لا مفر من التمرد على هذين المستلزمين لذلك المذهب، لدى تبينتها كل التبين . فسللة الوجود كان ينبغي اعادة تأويلها حتماً على وجه يصبح التقدم

* identity of indiscernibles ، مبدأ قال به ليبنتز ينص على ان شيئين لا يمكن التمييز بينهما (اي لا يباين احدهما الآخر قط) مما بالفعل شيء واحد .

عامة يمكننا معه، ولا سيما تقدم الفرد الذي لا يقابله تدهور في موضع آخر. ومن ناحية ثانية، كان المفهوم التقليدي، وقد أعيد تأويله هذا التأويل، يوحى بنظرية مصيرية جديدة، او بالاحرى بانبعث لنظرية قديمة . فلما كان يفترض ان السلم متدرج تدرجات صغيرة بعد، ولما كانت الطبيعة لا تطفر قط، فالحياة المستقبلية ينبغي ان تعتبر (على الاقل بالنسبة الى الذين يحسنون استعمال حريتهم) كسلسلة تدريجية، مرحلة مرحلة، لجميع المراتب الواقعة فوق المرتبة التي يدركها المرء في هذا العالم . ولما كان عدد هذه المراتب الفاصلة بين الانسان والموجود الكائن الاوحد لامتناهياً، فلا يمكن ان يكون لذلك الارتقاء نهاية قط . فمفهوم مصير الانسان كتقدم لا نهاية له يتجلى لنا اذن كنتيجة منطقية للتأمل في مبدأي التمام والاتصال .

وهذا التعديل للفلسفة المصيرية التقليدية كان قد تشوّفه هنري مور في القرن السابع . فلما كانت الطبيعة لا تتكلف الطفرة *natura non facit saltus* ، فالاموات، كما استنتج، لا يطفرون دفعة واحدة من حال نقصهم الدنيوي الى حال الغبطة السارية . ولسنا مضطرين الى افتراض ان تمام الوجود يتحقق في ذات الوقت .

دان الموسيقي لا ينقر جميع الاوتار دفعة واحدة . فلا ينبغي كذلك ان نتوقع ان يعمل كل شيء في عالم الطبيعة في الوقت نفسه لا محالة . بل عندما يأتي دوره يحدث صوتاً اذا لامسته الاصبع . اما في الفترات التي تتخلل ذلك فيبقى صامتاً ٦ .

فأديسون الذي رأيناه يتوفر بشيء من الوجد الشعري على مفهوم سلسلة الوجود انساق من جرائه الى رفض المفهوم البروتستانتي الرسمي للحياة التي

تعقب الوفاة، كاستقرار إزلي على حال من السعادة او الشقاء الذي لا يتغير،
رفضاً اعنف من رفض مور له. وقد كتب في المراقب Spectator سنة ١٧١١ :

« بين ... الحجج الممتازة الاخرى على خلود النفس حجة مستمدة من تقدم
النفس المطرد نحو كمالها، دون ان تتمكن من بلوغه قط . وهي اشارة لا اذكر
اني رأيت احداً غيري ممن كتب في هذا الباب يعرض لها ويهذبها، مع انها تبدو
لي ذات شأن خطير » ٧ .

فينبغي ان نؤمن، كما يصريح أديسون :

« بان اجيال المخالقات العاقلة المتمدة، التي تُحشر وتُحتفي على دفعات
متعاقبة بتلك السرعة، انما كتب لها ان تتلقى الجذور الاولى لوجودها هنا وبعد
ذلك تنتقل الى جو آنس، حيث يتاح لها ان تنتشر وتزدهر حتى ابد الآبدين .
وليس في عرفي فكرة ايهج واعظم في الدين من فكرة التقدم الدائم الذي تتقدمه
النفس نحو كمال طبيعتها، دون ان تتمكن من ادراك نقطة وقف فيه . فتصور
النفس وهي ماضية من قوة الى قوة والتفكير في انها سوف تشرق دوماً بآثر
جديدة من الفخار وتسطمع الى الابد وانها سوف تضيف فضلاً الى فضل وعلماً الى
علم باستمرار، ينطوي على امر جليل ممتع جداً، بالنسبة الى ذلك الطموح الذي
ينزع اليه ذهن الانسان نزوعاً طبيعياً . بل ان تلك الحال المرجوة لا بد ان
تسر الله ذاته اذ ينظر الى خليقته وهي تحلو دوماً في عينيه وتقرب منه على
سبيل المحاكاة درجة درجة » .

وهذا المفهوم للرجاء الذي لا ينقطع بتحسن وضع الكائن في الكون، وهو
رجاء مبذول على السواء لجميع المخلوقات العاقلة، راق لاديسون بداهة الى حد

ما، لانه ازال عن صورة سلسلة الوجود مسحة التفاوت الذي لا علاج له والذي كان يسند اليها في شكلها المؤلف :

« وعندي ان هذا التأمل باطراد تقدم الروح المتناهية نحو الكمال وحده كالف لحو كل اثر للغيرة قد نجدها في الطبائع الدنيا وكل احتقار قد نجده في العليا منها. فهذا الملاك المقرّب، الذي يبدو للنفس البشرية وكأنه اله، يعلم حق العلم انه في مدى الازل سيحين الوقت الذي تصبح فيه النفس البشرية كاملة كماله هو الآن، بل سننظر الى تلك الدرجة من الكمال نظرة ازدراء تحكي تقصيرها عنها الآن . »

وهكذا يصبح سلم الوجود مرقاة بالمعنى الحرفي، ذات عدد لامتناه من الدرجات التي تتسلقها النفوس الفردية مدى الدهر . وبمقدار ما ترتقي جميعها بسرعة واحدة، فالترتيب التصاعدي يبقى على حاله، والمواقع النسبية لكل منها لا تتغير :

« صحيح ان الطبيعة العليا ما زالت تتقدم، وعلى ذلك الوجه تحتفظ بمكانتها وعلوها في سلم الوجود . الا انها تعلم انه معها علا المكان الذي تحتله الآن، فالطبيعة الدنيا سوف ترقى آخر الامر اليها وتسطع بنور المجد نفسه . »

وبعد ذلك ببضع سنوات يختم ليبنتز « مبادئ الطبيعة والنعمة » (١٧١٨) بالتأكيد انه لن يقيض لاي امرىء ان يدرك مرحلة الرؤيا الروحية بكل الادراك :

« ان سعادتنا لن تقوم قط، ولا ينبغي ان تقوم، على المتعة التامة التي لم يبق معها شيء يشتهي بعد، والتي تؤول باذهاننا الى البلادة، بل على التقدم المطرد نحو ملاذ وكالات جديدة »^٨ .

وهذا التركيب الجديد لمقيدة الخلود يتجلى ايضاً في نفس المؤلف الذي استنبطت فيه النتائج القائمة للدليل على النزعة التفاضلية بمثل تلك الصراحة . فادموند لو ، ذلك القسيس الذي كان من التثبث بالمقيدة بحيث بلغ مركز اسقف في ارتقائه الشخصي فيما بعد لسلم الوجود ، يجد نفسه عاجزاً عن الاخذ بالنتيجة التي كان يفضي اليها منطق رئيس الاساقفة كنيغ ومنطقه هو . فهو يلحق بنتيجة الحجة التي تبدو دامغة - اعني « ان حال العالم الحاضر هي افضل حال ممكنة اطلاقاً » -- حاشية يسأل فيها : « أيمكن الافتراض ان الله قد احل اي مرتبة من الموجودات محلاً ثابتاً غير متبدل بحيث لا يجوز معه التقدم ، او صنع مخلوقات كاملة بادىء الامر بمقدار ما تسمح بذلك طبيعة الموجودات الخلق ؟ » والجواب ، كما يعتقد لو ، ليس « من السهل البت فيه » . فأولئك الذين يجيبون على ذلك السؤال بالايجاب « يبنون حججهم على مفهوم الجودة المطلقة او اللامتناهية ، التي ينبغي ان تحت الاله دوماً على اشاعة جميع اشكال السعادة الى ابعد حد ممكن ، لنفس العلة التي تحفزه على اشاعتها الى اي درجة اتفق . ولكنه ، كما يقولون ، ما كان ليفعل ذلك ، ما لم يكن قد اضى على بعض المخلوقات كل الكمال الذي كان بوسع مخلوق ان يتلقاه ومكّن كل طبقة دنيا من الموجودات من السعادة القصوى التي كانت طبائعها المتعددة قابلة لها » . ومع ذلك فان لو نفسه يميل الى القول المقابل : « ومع انه قد يبدو شبيهاً بالتناقض » ، فعنده « انه قد لا يعتبر بعيد الاحتمال عند اعمال الفكرة » .

« فاذا كتب لمخلوق ... ان يفوز بتزايد دائم للذة جديدة مجهولة ... وان يقترب دوماً من الكمال ، فلا بد ان تفوق سعادته من جراء ذلك حتى سعادة اولئك الذين يفترض ان وضعهم قد ابتدأ وانتهى عند تلك الدرجة من الكمال التي تنتهي هذه عندها (اذا كان لاي منها نهاية) والتي لم تعرف النقص او التنوع او الازدياد . فالكائن اللامتناهي المستقر على حال واحدة ، مها بلغ من امتيازها ، لا بد ان يصاب بشيء من الخمول وبلادة الحس ، بحسب جميع مفاهيمنا (اذا

ساغ لنا ان نبني حكنا على قوانا الحالية . ونحن لا نستطيع فعلا ان نبنيه على اي شيء آخر) ... ولا يشفي ذلك الا التغيير والتنوع . فلا يبدو من المحتمل اذن ان يكون الله قد أحلّ اي كائن مخلوق قط في اعلى محل من محلات الكمال التي تليه هو . بل قل انه يمتنع تصور درجة عليا كهذه الدرجة ، اذ ان الافتراض نفسه فاسد ، مادام كل ما يقبل التزايد المتواصل لا أوج له يبلغه ... (فالفه اذن لن) يخلق قط ، في اعتقادنا ، كائنات تبلغ تلك المرتبة التي لم يبقَ بعدها متسع للنمو في الغبطة وفي الفوز بسعادة جديدة وكال جديد الى الابد ^٩ .

كان هذا التغيير في شكل الاعتقاد بحياة اخرى يقترن اقترانا وثيقا ، كما تشهد الفترة التي اوردها اعلاه ، بملاحظة ببيكولوجية ، او تعميم يصدق على الطبيعة البشرية ، كان موضع ايثار اولئك الفلاسفة خاصة الذين كان بطيب لهم الاسترسال في بسط مبدأ التمام . فالانسان ، كما قالوا ، قادر على السعادة من خلال التغيير الدائم وحسب . ففي مطلع كتاب برولو مكان الحيوان المنتصر Spaccio della bestia trionfante ، الذي كان قد نقل الى الإنجليزية سنة ١٧١٣ وكان موضع مطالعة واعجاب كبيرين في القرن الثامن عشر ، تبرز « الحكمة » وتنطق بهذه الكلمات :

« اذا لم يحصل اي تغيير في الاجسام او تنوع في المادة واي تقلب في احوال الموجودات ، فليس ثمة اي شيء سارّ او حسن او بهيج ... فاللذة والرضى يقومان على شيء من الاجتياز او التقدم او الانتقال من حال الى حال وحسب ... فنحن لا نستطيع الالتذاذ باي شيء حاضر ، حتى نكون قد مللنا ما فات ... فالانتقال من طرف الى طرف مقابل ، مروراً بجميع المراحل الفاصلة ، والتحول عن ضد الى ضد آخر ، مروراً بجميع الامكنة المتوسطة ، لا بد ان يجلب معه الرضى ^{١٠} .

وهذه الملاحظة البسيكولوجية نفسها ترد مراراً عند ليننتز . مثال ذلك :
« تلك سنة الاستمتاع نفسها : ان اللذة لا تستمر على وتيرة واحدة ، لان ذلك
يولد المقت ويدخل على نفوسنا البلادة لا السعادة » ١١ .

والفحوى التاريخية الرئيسية لكل ذلك تكمن في كونه يكشف عن انبثاق
نهج فكري ، يدور على طبيعة الخير وانتشاره ، كتب له ان يتحد مع ذلك
النهج الذي رأينا انه يلزم عن منطق فلسفة التفاؤل . فالفلسفة المصيرية الجديدة
كانت عبارة عن تجمل لمفهوم ثان جديد للقيم . فرد افلاطون للخير الاقصى الى
الاكتفاء الذاتي وانقطاع الشهوة ، « فمن ظفر به ظفر دوماً باكمل الاكتفاء فلم يفتقر
قط الى اي شيء آخر » ، هذا الرد كان قد اخذ في افساح المجال لنقيضه . فلا
نهاية ولا كمال اخير ولا توقف لما نصبوا اليه الارادة . هذه الفقرات التي اقتبستها
من ليننتز واديسون ولو كانت استشفافات غيبية للمثال الفاوستي . فالانسان
لا يرتوي بالطبع ، وقد شاء خالقه ان يكون على تلك الحال . فهو لا يستطيع
ان يقول قط لاي لحظة من لحظات تجربته ، اذا اخلص الى طبيعته ورسالته :
« رويدك رويدك ، فانك حلوة ا » فالميل الى احلال السعي وراء اللامتناهي
كهدف ، او اللشدان الذي لا ينقطع لغاية لا تدرك ، محل اخلاص النفس الاخير ،
اي تأمل الكمال المطلق ، او تمثل ذلك السلام الذي يجعل الهدوء مركز ،
السماء ، في رؤيا دانتي للفردوس السماوي - ان هذا الميل قد اُختر تاريخه عادة
عند المؤرخين . فهو لم يكن من ابتكار غوتي او الرومنطيين الالمان ، وحتى
لسنغ Lessing ، بل كان قد اعرب عنه مراراً في غضون القرن (الثامن عشر)
فلاسفة كبار وادباء واسعو الاطلاع ، وكان يقترن اقتراناً وثيقاً في اذهانهم
بفكرة سلم الوجود المتعارفة ، التي كانت قد وصفت باهمام اشد (من قبل
لاهوئين لا يتطرق الى تشبهم بالعقيدة ادنى شك) كالطريق الذي يسلكه
الذهن في صعوده نحو الله .

وفي مقالة لنتس I.enz في مبادئ الاخلاق الاولى (١٧٧٢) قد يسمع المرء ثانياً الصدى الخافت بعض الشيء لهذا المطلع للنغم الرومانطيسي ، الذي كان على عتبة الانفجار بكل قوة . فقد كان بسبيل تعريف ماهية « النزوع نحو الاكتمال » ، الذي يعتبره احدى النزعات الاساسية للطبيعة البشرية . يقوم هذا الاكتمال على التفتق الكامل « لجميع القوى والطاقات التي غرستها الطبيعة فينا » . الا ان لنتس يلحق بهذا المثال الخلفي لتحقيق الذات تقييداً اثنين ، كلاهما متصل في ذهنه بمبدأي التام والاتصال : ١ - قد تعلمنا في عصر اليقظة الذي نعيش فيه ان من قوانا ما هو اعلى ، وهي قوى الذهن ، وان القوى الاخرى يلبغي ان تسخر لتلك القوى النفسية التي تدعى عليا . وعلى اساس هذا التناسب اذن يلبغي ان نعمل على تثقيفها وتنميتها . ولكن لما كانت ترتبط احداها بالآخرى ارتباطاً دقيقاً غاية الدقة لا انفصام فيه ١٢ ، فينبغي ان لا تهمل القوى الاخرى (اعني الدنيا) اكثر من العليا . وذلك وفقاً للنزعات المختلفة التي نجدها عند كل فرد ٢ - ولكن بالنسبة الى كلا الجنس والفرد يقتضي المبدأ نفسه نقداً دائماً للوضع الراهن ، وتسلفاً لا نهاية له لسلم الوجود .

« اعلم انني اتكلم هنا عن الكمال الانساني . وآمل ان لا يوجه الي الانتقاد القائل انه لما جعل الله الناس الاول اخياراً ، فلم يكن لهم حاجة بحسب نظريتي بالاخلاق ، اعني الجهد الخلفي الواعي . « فخير » بالنسبة الى اوائل الناس كان يعني قابلاً للكمال ، لا كاملاً . والا لم يكن ثمة زلة . فجميع المخلوقات ، من الدودة حتى الملاك الاعلى ، ينبغي ان تكون قادرة على الكمال ، والا لم تكن مخلوقات متناهية ، ولذابت (بحسب المفهوم الافلاطوني) في الكائن الكامل اللامتناهي ، ١٣ .

وهذه احدى السوابق المتعددة في القرن الثامن عشر لبيتي اميرسون
Emerson المعروفين :

« اذ تسمى الدرودة لتصبح انساناً ، ترقى

جميع ابراج الصور . »

وبينا كان هذا التغيير الذي لحق بتطبيق المفهوم الديني والخلقي يميل بمجد ذاته الى الترويج لتغيير مماثل في باب الفكر العلمية ، في عصر كان عدد من رجال العلم فيه لاهوتين ايضاً ، فقد أدت الى ذلك اضطراراً علل من نوع تأملي او هن . كانت احدى هذه الملل الصعوبة ، اذا لم نقل الاستحالة ، لرؤية درجة الاتصال التي كانت تقضي النظرية بها ، في الانواع العضوية الموجودة . فالطبيعة كما كانت تشاهد آنذاك ، لم تبرز كما كان يبدو ، حتى قسماً واحداً من السلسلة بكامله دون تجزئة . وقد نوّه الكتاب القلائل الذين تجرأوا على مهاجمة الافتراض الخاص بتأم الخليفة بكامله بذلك الاعتراض كثيراً . ففي النصف الثاني للقرن (الثامن عشر) كان فولتير والدكتور جونسون وعالم الانثروبولوجيا الرائد بلومنباخ Blumenbach اشهر هؤلاء النقاد . والحق ان فولتير ، كما يخبرنا هو ، كان قد فتن بفكرة سلم الوجود .

« عندما طالعت افلاطون للمرة الاولى وصادفت هذا التدرج للموجودات الذي يرقى من ادق الذرات حتى الكائن الاسمى ، انكشيت اعجاباً بذلك . ولكني عندما انعمت فيه النظر تلاشى الطيف العظيم ، كما كان من دأب جميع الاطيان ان تتلاشى في العصور الخالية عند صياح الديك . وبأدىء الامر يبتهج الخيال برؤية الانتقال الذي لا يدرك من المادة الجماد حتى المادة العضوية ، ومن النبات حتى الحيوانات النباتية ، ومن هذه بدورها حتى الحيوانات التامة ، ومنها حتى الجن ومن الجن المتصف بجسم صغير أثيري حتى الجواهر المفارقة للمادة ، واخيراً الملائكة والمراتب المختلفة لتلك الجواهر ، المتصاعدة في حسنها وكالها حتى الله ذاته . وهذا الترتيب المتصاعد يطيب لاولئك النفر الصالح الذين

يُخَيَّل اليهم انهم يرون فيه البابا وكرادته يتبعهم رؤساء الاساقفة فالاساقفة .
وبعد اولاء يأتي الحوارنة فقسس الريف فالكهنة البسيطون فالشمامسة فنواب
الشمامسة . ثم يأتي الرهبان وينتهي الصف بالكبوشيين ، ١٤ .

ولكن فولتير يستند على ثلاثة اسس في تدليله على ان السلسلة المتواصلة لا
وجود لها في العالم العضوي . اولاً ، بعض الانواع التي وجدت في الزمان الحالي
قد انقرضت اليوم ، والبعض الآخر هو في طور الانقراض ، والبعض الآخر ايضاً
بوسع الانسان ان يفنيه او قد يفنيه ذات يوم ، لو شاء ذلك . « فلو قلّد سائر
العالم الانجليز ، لما بقي اليوم ذئب على سطح الارض » . ومن المرجح ايضاً انه
قد وجدت شعوب بشرية قد انقرضت اليوم . ثانياً ، ان مجرد كوننا نستطيع
تصوّر انواع خيالية متوسطة بين الانواع الموجودة فعلاً يثبت توأ ان سلسلة الصور
منقطعة .

« افليس بين القرد والانسان ثغرة بديهية ؟ او ليس من السهل تصور حيوان
ذي قائمتين لا شعر له يتصف بالذكاء ، دون ان يتصف بالهيئة البشرية او النطق ،
وبوسعه ان يجيب على اشارتنا ويخدمنا ؟ وبين هذا النوع الجديد والانسان ، أفلا
نستطيع تصور انواع اخرى ؟ »

واخيراً يقتضي افتراض اكتمال السلسلة وجود سلسلة متصاعدة كبرى من
الموجودات غير المادية التي تأتي بعد الانسان . لا مرأى في ان المسيحي قد يؤمن
ببعض هذه الكائنات ، لان العقيدة تنص عليه . ولكن ما هو المبرر الخارج عن
الوحي للايمان بها - وبكلام آخر ، ما هو مبرر ايمان افلاطون به ؟ اما بالنسبة
الى عالم الجماد ، فواضح انه ليس للافراد التي يتركب منها تدرّج . مثال ذلك

* احدى جماعات الرهبان الكاثوليك الذين يرتدون قبعة خاصة ، ومن هنا تسميتهم بالكبوشيين .

احجام الكواكب او مداراتها .. وبالجملة ففحوى انتقاد فولتير ، هو ان اي امرئ قد يعير الحقائق المعروفة ادنى انتباه لا بد ان يتبين في الحال فساد الفرضية القائلة ان « الطبيعة لا تتكلف الطفرة » . وهو يختم قوله اذن بنداء موجه الى افلاطون ، مصدر هذا الوهم بكامله ، كما يرى فولتير :

« ايه افلاطون، يا موضع كل ذلك الاعجاب ا أخشى انك لم تقصّ علينا الا خرافات وانك لم تتكلم قط الا بلغة المغالطات ا ايه افلاطون، لقد اسأت اكثر مما خيل اليك . وكيف ذلك ؟ سوف اكتفي بالسؤال دون ان اجيب عليه »^{١٥} .

كذلك ناقش فولتير ، (وان لم تكن مناقشته تلك في غاية الدقة المنطقية) الفرضيات المجردة التي استند عليها مبدأ الخلاء الكوني . « لماذا يكون الوجود لامتناهياً وكيف يكون ؟ لقد أثبت نيوتن وجود الخلاء . فاذا امكن ان يوجد في الطبيعة خلاء خارج عن عالم الطبيعة ، فأين تكمن الضرورة القاضية بان تمتد الموجودات الى ما لانهاية ؟ وماذا عسى الامتداد اللامتناهي ان يكون ؟ انه يستحيل وجوده استحالة وجود عدد لامتناه » . بيد ان فولتير يؤكد لانهاية العالم في الزمان ، في نفس الفقرة التي ينكر فيها لانهايته في المكان ، وهكذا يهاجم مذهب الخلق التقليدي على اسس تقليدية ايضاً . « ان المبدأ العظيم القائل بأنه لا يخرج عن العدم الا العدم من الصحة بمنزلة قولنا ان اثنين مضافة الى اثنين تعادل اربعة » . فيليني ان يكون العالم اذن « أزلياً » .

« انه لتناقض شليح ان يقال ان الكائن الفاعل قضى زمناً ازلياً دون ان يفعل شيئاً ، وان الكائن الخلاق وجد طوال زمن لامتناه دون ان يخلق شيئاً ، وان الكائن الضروري كان مدى الازل كائناً لا يرجحى منه خير »^{١٦} .

كانت حملة الدكتور جونسون على هذه النظرية تستند على اسس مماثلة، الا انها

كانت اعتمق الاثنتين وامتنهما جدليا، مع ما في ذلك من الفراية ١٧ . فمبدأ التمام لا يناقض الحقائق المشاهدة وحسب، بل يبدو انه يناقض ذاته . فسللة الوجود ينبغي ان تكون عبارة عن كم متصل اصيل، اذا صح ذلك المبدأ اصلا . الا انه ينبغي ان يكون بين اي فردين، مهما بلغ من قرب احدهما الى الآخر، لانهية من الافراد الوسطي . وهكذا طبق جونسون على مفهوم الكون المتعارف بمعض وجوه الاستدلال القديمة قدم زينون الايلياي، حين تطبق على الخط :

« ان سلم الوجود من اللانهية حتى اللاشيء لا يمكن ان يكون له وجود . فالكائن الاعلى غير اللامتناهي ينبغي ان يكون (كما قيل مرارا) على بعد لامتناه عن اللانهية ... وفي هذا البعد الفاصل بين المتناهي واللامتناهي، لا بد ان يكون ثمة متسع على الدوام لسلسلة لامتناهية من الوجود الذي لا يجد . فبين أدنى وجود ايجابي وبين العدم (اينما افترضنا انقطاع الوجود الايجابي) هوة اخرى لامتناهية العمق، نجد عندها متسعا ثانية لمراتب لانهية لها من مراتب الطبيعة الدنيا، المستمرة ابدأ، وهي مع ذلك تربو على العدم بمراحل لامتناهية ... وليس ذلك كل ما في الامر . ففي السلم، اينما ابتداء او انتهى، فجوات لامتناهية . فمها كانت المسافة التي نفترض انها تفصل بين المرتبة التالية من الموجودات وبين الانسان، فثمة متسع لمرتبة متوسطة من الموجودات الواقعة بينهما . واذا صح ذلك على مرتبة صح اذن على مراتب لامتناهية، ما دام كل شيء قابل للزيادة او النقصان، وبالتالي جميع اجزاء ذلك القابل لها يمكن قسمته الى لانهية . فبمقدار ما نستطيع البت في الامر، قد يكون ثمة في الفراغ القائم بين درجتين من درجات السلم او بين اي نقطتين من مخروط الوجود، متسع للكدر اللامتناهي لقدرة لامتناهية . »

كذلك لمبدأ التمام، كما يلاحظ جونسون، مستلزمات ينبغي ان تكون قابلة للاثبات التجريبي ولكنها بالفعل فاسدة .

« فكل حجة قد تورد للتدليل على ان ثمة موجودات من كل صنف ممكن،
انما تثبت ان ثمة اعظم عدد ممكن من كل صنف من الموجودات . الا اننا
نعرف، اذا كنا نعرف شيئاً، ان ذلك بالنسبة الى الانسان غير صحيح » .

وباختصار، يختم جونسون كلامه، بقوله : « انني قد برهنت على ان هذا
السلم للوجود انما نصبت الخيطة الدعية وانه لا يستند على اي شيء عند اسفله، او
يتكئ على اي شيء عند قمته، وان فيه من الفجوات بين درجة واخرى ما
يمكن ان تهوي فيها اي مرتبة من مراتب الوجود نحو العدم دون عسر حتى
المرتبة التي تليها من فوق او من تحت، بمقدار ما بوسعنا البت في الامر .
وهكذا :

« فما أوهى دعوى الذين ارسوا ذهنهم على سلم الوجود بالانتصار على
اولئك الذين يلجأون الى اي ذريعة او حل آخر، وما اكثر المصاعب التي
تبرز من كل جانب لتحد من غلواء المتحكم الغرير . فمن لا يحص الا قليلاً، يبت
بيسر » ١٨ .

من انتقاد جونسون هذا صلب الموضوع تقريباً . ولو انهم فيه معاصروه
النظر لشهدت اواخر القرن الثامن عشر انهيار مبدأ الاتصال والحجة التقليدية
على فلسفة التفاؤل التي حمل عليها بشدة ايضاً في المؤلف نفسه . ولكن يبدو ان
انتقاداته او انتقادات فولتير لم تكن ذات اثر يذكر . وطوال ذلك القرن
استمرت فرضيات التام والاتصال والتدرج، كما رأينا، على تأثيرها الفعال في
اذهان الناس، ولا سيما في العلوم البيولوجية .

ومع ذلك، فقد اخذ يتبين بوضوح متزايد - كما تبين فعلاً لبعض المؤلفين
في العصور الوسطى، انه كان يتوجب القيام بمحاولة ما للتوفيق بين فرضية

التحقيق الكامل الضروري لجميع الممكنات وبين كون العالم الحسي عالماً زمنياً . فالضرورة المزعومة كانت ضرورة ازلية، الا ان تنفيذها، اذا صح التعبير، لم يكن ازلياً، كما هو واضح . فاذا كانت الافراد هي الحلقات التي تتألف منها السلسلة، فهي لا توجد جميعاً دفعة واحدة، كما هو بين . وحتى لو افترضنا ان الحلقات هي انواع، متخلين في ذلك عن صرامة مبدأ الاتصال، فالصعوبة الواقعة البسيطة الخاصة بوجود ثغرات في السلسلة العضوية المعروفة كانت قد اقلقت المؤمنين « بتام » الخليفة واتصالها زمنياً طويلاً . وقد كانت احدى الذرائع لمواجهة هذه المشكلة التي كان يلجأ اليها مفكر عظيم من طراز ليبنتز احياناً، كما رأينا، هي بث افراد السلسلة المتعاقبة من حيث الجنس في كواكب او نظم شمسية منشورة في ارجاء الفضاء . فلكني نجد الحلقات المفقودة هنا قد تضطر الى الطيران الى المريخ او الثريا^{١٩} . وقد اقترح مويرتوي Maupertuis ، الذي كان يحتل مكانة علمية رفيعة في زمانه اقتراحاً مستبعداً الى الحد نفسه، كي ينقذ مذهب الاكتمال الاصلي لسلسلة الصور . فكثير من الانواع التي وجدت في الزمان الحالي، كما رأى، انما اندثرت نتيجة عارض طارىء ما، كاقتراب شهاب مذنب مثلاً . فالطبيعة كما نراها الآن تشبه بئياناً كان كاملاً من قبل وقد انقضت عليه صاعقة . « فهو يطالع اعيننا بمنظر انقراض لا تستطيع ان تميز فيها بعد انتظام الاجزاء او تخطيط المهندس »^{٢٠} . اما الذين كان ايمانهم بتام العالم واتصاله شديداً فقد خطرت لهم خطوراً طبيعياً فرضية^{٢١} دون تلك قلقاً واعتباطية، وهي ان سلسلة الوجود، على الرغم من انها ليست كاملة الآن كما تبدو لنا، فلا بد ان تبدو كاملة او متكاملة شيئاً فشيئاً، لو كان بوسعنا معرفة سلسلة الصور بكاملها في الزمان الماضي والحاضر والمستقبل .

وقد ذهب عدد من الكتاب المحدثين الذين عرضوا لفلسفة ليبنتز الى انه لم يقتبس هذا الحل وانه كان ما يزال يتشبث بمفهوم عالم غير متحرك . وثمة عدد من الفقرات التي تنحو نحو تأييد هذا التأويل والتي يمكن ايرادها، ولكن البيانات

برجه عام تمارضه^{٢١} . فثمة رسالة مشهورة ترقى على الأرجح الى سنة ١٧٠٧ ،
قد أوردت جزءاً منها من قبل ، يسترسل فيها بحماس يفوق حتى حماسه المعتاد في
الكلام عن الامة العلمية لمبدأ التام . وهي تنتهي كما يلي : ذلك المبدأ

« هو اذن مما لا يتطرق اليه ادنى شك عندي ، وقد يساعد على اقرار عدد
من القضايا الهامة في الفلسفة الاصلية ، التي ترتفع عن الحواس والخيالة في بحثها عن
اصل الظواهر في المناطق العقلية . واني افاخر بان لدي بعض الفكار عن هذه
الحقائق ولكن هذا العصر غير مستعد لقبولها » .

فما خطبه اذن ا فكانت تلك المستلزمات الاخرى لذلك المبدأ من الغرابة
بحيث تردد لينتقز في اعلانها ؟ ثمة ما يبرر القول ان احدها على الاقل كان النتيجة
القائلة بان العالم لم يكتمل بعد وان سلسلة الوجود يلبني ان يفهم منها تطور
تتحقق جميع الصور فيه تدريجياً في سياق الزمن . ففي كتاب الارض الاولى
Protogaea (١٦٩٣) يلاحظ ان عدداً من انواع الكائنات الحية التي وجدت
في الحقب الاولى من العصر الجيولوجي قد انقرضت الآن وان الكثير منها
المعروف عندنا اليوم لم يكن موجوداً في الظاهر . ويردف ان من الفرضيات
« الجديرة بالنظر انه في غضون التغيرات الضخمة ، التي طرأت على طبيعة
قشرة الارض « تحولت حتى انواع الحيوان مراراً عدة »^{٢٢} . ومن الممكن ، كما
يكتب ثانية ، انه في غضون حقبة سابقة « كانت عدة انواع تتصف بشيء من
صفات الهرة ، كالاسد والنمر والفهد ، تنتمي الى نفس الفصيلة وقد تعتبر اليوم
بمثابة اشكال فرعية جديدة لنوع الهرة الاصلية »^{٢٣} . وهو يقترح في مؤلف
آخر (١٧١٠) انه من المحتمل ان تكون الحيوانات الاولى من اصل بحري وان
الحيوانات البرمائية والارضية الاخرى قد تحدرت منها^{٢٤} . وفي مواضع اخرى
يسند لينتقز هذا المفهوم للتطور التدريجي الى الكون كله ، لاعتبارات
ميتافيزيقية . ومغزى الزمان والتغير ، كما يقول ، وعلة كون التفسير امراً وجيهاً ،

هو انه قد يوجد من جرائه « انواع او اشكال من الكمال اكثر، حتى ولو كانت متساوية في الدرجة » ٢٥ . فثمة، كما يلاحظ في موضع آخر، فرضيتان في هذا الباب : « الاولى ان الطبيعة هي دوماً في حال من الكمال الثابت ، والثانية انها تزداد كمالاً باستمرار ... على افتراض انه لم يكن من الممكن اضافة صفة الكمال التام عليها دفعة واحدة » . فاذا صحّت الفرضية الثانية فقد تؤوّل هذه الظاهرة على احد وجهين : « اما انه لم يكن ثمة بداية قط وان فترات العالم او احواله كانت تزداد كمالاً منذ الازل، او انه كان للتغيّر بداية » ٢٦ . وفي مؤلف من اطرف مؤلفاته الموجزة ، يختار باقضى ما يكون من التخصيص فرضية التقدم المتواصل . فحاصل الامكان هو الآن وسوف يظل الى الابد شيئاً بحقل لم يحرث الا بعضه ، تنبثق عنه نباتات جديدة كل منها افضل مما سبقه دون انقطاع ، لان المتصل لا يمكن استنفاده قط .

« فالازدياد المطرد لجمال مصنوعات الله وكالها الكلي والتقدم الدائم غير المحدود للكون بامرّه ينبغي ان يسلمّ بها ، بحيث يستغلان اكثر فأكثر ، كما يستغل قسم عظيم من ارضنا وسوف يستغلان اكثر فأكثر . اما الاعتراض الذي قد يورد ، وهو انه لو صح ذلك لاصبح العالم يوماً من الايام فردوساً ، فالجواب عليه ليس بعسير . فمع ان عدداً من الجواهر قد يبلغ درجة عظمى من الكمال ، فلا بد ان يبقى دوماً في قرارة الاشياء ، بحكم الانقسام اللامتناهي للكم المتصل ، اجزاء كانت من قبل مغمورة ، فوجب ان ترفع وترفع الى طور اشرف واعلى ، واستغلال افضل ان صح التعبير . ولهذا السبب لن ينتهي التقدم قط » ٢٧ .

هذا القول العام بتقدم الطبيعة الخلاق ، والاقوال الاخص العرضية بتحوّل الانواع ايضاً ، كانت مما اضطر لينتقز الى التوفيق بينه وبين بعض جوانب نظامه الاخرى ، التي كانت تبدو منافية له لاول وهلة . فكلتا نظرية الجواهر الفردة

وعلم الاجنة السابقة التكون عنده اثبتنا ان كل موجود قد يوجد في عالم الطبيعة
انما وجد دوماً بمعنى ما . وعدد الجواهر الفردة (او المواندات) ثابت
لا يتغير . فمن الممكن التصريح قطعاً (كما كتب سنة ١٧١٥) ، بان « نفس كل
حيوان قد وجدت من قبل » منذ بدء الخليقة ، فضلاً عن انها قد وجدت من
قبل « في جسم عضوي » خاص بها . « فمولد اي حيوان ان هو الا تحوّل حيوان
حي بالفعل »^{٢٨} . وكل كائن عضوي يحيا الآن انما وجد على شكل علقه في
الجرثومة الحية لجد عتيق . ولكن ذلك لم يكن يعني ضرورة عند لينتزان
الجد كان يشبه الحفيد من حيث الهية ، وانه مخلوق من النوع نفسه (بالمعنى
المألوف لهذه اللفظة) ، او ان جسم الكائن العضوي الحالي الذي سبق تصوّره
كان رسماً سابقاً للصورة الحالية او الجنينية ، او ان نفس هذا الكائن كانت ، بحسب
الظاهر ، من نفس المرتبة وجسمها من نفس النوع ، في الزمان الحالي . فمن خلال
سلسلة ضخمة من « التغيرات والتطورات والتداخلات »^{٢٩} ، اعني من اشكال
النمو الجديدة ومن التمهقر (في بعض الاحوال) ، اصبح الحيوان الصغير الاصلي
« الحيوان الحالي » . وعند تكوّن الفرد خاصة قد يحدث تغير جذري . « فلم
يكن الجسم العضوي وحسب ، بل النفس الحالة في ذلك الجسد ، وبكلمة واحدة
الحيوان ذاته ، موجوداً قبل تكوّنه . وبفضل التكوّن أعد الحيوان لتحوّل
عظيم ، حتى يصبح حيواناً من نوع جديد . وحتى اذا استثنينا التولد فنحن قد
نرى شيئاً يضارعه عندما تتحوّل الديدان الى ذباب او فراش »^{٣٠} . وهذا
الارتقاء بالجرثومة الفردية الى نوع اعلى ، كما يلاحظ لينتزان في هذه الفقرة ، هو من
الشاذ لا المطرد . « فمعظم الحيوانات المنوية لا تخرج عن نطاق نوعها الخاص ،
ولا يتقدم الا عدد صغير من المختار منها نحو مسرح جديد »^{٣١} . الا ان نفوس
البشر الموجودة من قبل لم تكن كما يرى لينتزان نفوساً بشرية بالمعنى الدقيق .

« قد يقتضى ان افترض ان النفوس التي ستصبح بشرية يوماً ما كانت كامنة، على غرار الانواع الاخرى، في المني وفي الاسلاف حتى آدم، فكانت بالتالي موجودة منذ بداية الاشياء دوماً في ضرب من الاجسام العضوية ... ولكن يبدو من المناسب، لعدة اسباب، ان يقال انها وجدت حينذاك على شكل نفوس حاسة او حيوانية فقط... وانها بقيت على تلك الحال حتى مولد الانسان الذي كتب لها ان تحلّ فيه، فتلقّت نعمة العقل آنذاك، سواء أكان ثمة طريق طبيعية لرفع النفس الحاسة الى رتبة النفس العاقلة (وهو ما اجد بعض الصعوبة في التسليم به) ام اسبغ الله العقل على تلك النفس بفضل فعل خاص، أم (اذا شئت) بفضل ضرب من الخلق الاعلى » ٣٢ .

وحيثما تولد النفوس العاقلة ، لا تنجو من الانحطاط الى درك ادنى وحسب ، بل تتقدم (وفقاً لفلسفة ليبنتز المصيرية التي بسطناها اعلاه) « وتنضج باستمرار ، شيمة العالم نفسه ، الذي تقوم منه مقام الصور » ٣٣ . ومع ان نفوس الحيوانات الفردية الاخرى غير فاسدة « طالما العالم باق » ، فتقدمها المتواصل غير المحدود نحو مراتب الوجود العليا ليس اكيداً ، كما يفترض ليبنتز احياناً او غالباً، بحسب الظاهر . فأجسامها خاضعة « لتداخلات » و « تطورات » معاً . ولما كان وضع النفس منوطاً بوضع الجسم الذي تحلّ فيه ، فقد ينحط ذلك الجسم في المرتبة ، من جراء تصاريف الحدتان الطبيعية ٣٤ . ومع ذلك يقرر ايضاً « كحقيقة قاطعة ان كل جوهر ينبغي ان يدرك جميع مراتب الكمال القادر عليها والتي توجد حالة فيه ، وان كان ذلك بصورة خفية » ٣٥ . وهو يلح احياناً الى ان امكانية التقدم الذي لا حد له هي في متناول جميع الجواهر الفردة : « فالازلية الموقوفة في المستقبل على جميع النفوس ، او بالاحرى جميع الموجودات الحية ، هي ميدان رحب قصد منه ان يوفّر ، على مراحل ، الكمال الأقصى للكون » ٣٦ . ولما كان ليبنتز يرى ان هذا المعتقد بما يؤيده « التقدم التدريجي للمشاهدة الطبيعية » ، فقد كان يدور في خاطره على الارجح (بالاضافة الى امور اخرى)

تلك البيّنات المستمدة من علم المتحجرات وسواها مما كان متوافراً آنذاك في باب التطور العضوي - وهي بيّنات كان قد اوردها هو نفسه في كتاب الارض الاولى ، وسواه من المؤلفات التي سبقت الاشارة اليها . فتطور الكائنات الحية * كان ، عنده ، بحسب نظرية التكوّن السابق للجنة التي اخذها ، تجلياً لتطور الموجودات ** ابدأ ، وكل ظاهرة مشاهدة تدل على احتمال صحة الاول كانت تدل ايضاً على احتمال صحة الثاني ، عنده . وهكذا فنحن نتوصل ، بفضل تقدم المعرفة التجريبية ، « الى ارفع حقائق الميتافيزيق واللاهوت الطبيعي وأهمها » - والحقيقة المشار اليها هنا ان هي الا اطراد تقدم الكون العام . الا ان « المشاهدات الطبيعية » التي كان يمكن الاستشهاد بها في تأييد مثل هذه النظرية كانت في اوائل القرن الثامن عشر طفيفة جداً ، وهو ما نكاد لا نحتاج الى ذكره . والاعتبارات التي حلت ليبنتز وعدداً من معاصريه ولاحقيه الاول على اقتباس هذه النظرية كانت لا محالة عبارة عن تلك الادلة « الميتافيزيقية واللاهوتية الطبيعية » بالدرجة الاولى ، التي سبقت الاشارة اليها ، والتي كانت قد اخذت ، على نحو لا يمسر فهمه ، تحوّل السلسلة الواحدة غير المتغيرة للوجود الى منهاج من الصيرورة التي لا تنتهي .

الا ان اقحام هذا القول بالارتقاء الكلي ، او التطور الفردي البيولوجي والكوني في الوقت نفسه في فلسفة ليبنتز ، شطر نظامه الفلسفي شطرين تامين - كما يندر ان يلاحظ مؤرخو الفلسفة ، اذا هم لاحظوه . فقد كان يتنافى اولاً مع مبدأ التعليل الكافي الذي ذهب في مناسبات شتى الى انه الحقيقة الاولى والرئيسية في علم الميتافيزيق . فقد كان ذلك المبدأ ، كما رأينا في محاضرة سابقة ،

phylogenetic *

ontogenetic **

يقتضي تحقيق جميع « الممكنات » المجردة في هذا العالم ، بمقدار ما هي ممكنة بالائتلاف . الا انه اذا اقتضى ذلك في وقت ما ، كما رأينا ايضاً ، فقد اقتضاه في كل وقت . « فحقيقة ضرورية أزلية » لا يمكن ان تكون في طور التقدم التدريجي نحو الصدق . أضف الى ذلك جانباً آخر للنتيجة نفسها ، وهو ان الشكل التطوري لذلك النظام قلب منطق مبدأ التام نفسه ونظرية الجواهر الفردة رأساً على عقب . فقد كان من مقومات تلك النظرية الرئيسية ان الوجود بأسره يتألف دوماً من نفس الافراد المحدودة العدد . ويحدد ذلك العدد مقدار درجات الاختلاف التي يقر العقل الازلي بإمكان قيامها بين الجواهر الفردة ، من حيث الوظائف الخاصة بها - اعني « عكس » الكون في مرآة او تمثيله بقدر من الوضوح والجلاء يزيد او ينقص . ولا بد ان يوجد جوهر مفكر واحد يقابل كلا من هذه الدرجات . فاذا لم يصدق ذلك ، كان العالم موجوداً عشوائياً بحتاً ، لا علة تقرر مداه العددي قط . ففكرة الجواهر الفردة المتقدمة دوماً نحو مراتب أعلى لم تكن لتناقض منطقياً ، كما تبين اعلاه ، فرضية ثبوت عددها ، ولكنها كانت تناقض بالتضمن مذهب العينية التي لا تتغير « للجواهر » التي يتألف منها ذلك العدد . فما يحدد فردية جوهر ما ، بحسب مبدأ عينية غير المتباينين ، هو الدرجة الفريدة لتحقيقها تلك الوظيفة وموقعها من سلم الوجود ، الذي يتركب آخر الامر عند لينتز من السلسلة المتواصلة للجواهر الفردة المتميزة احدهما عن الآخر هذا التميز الدقيق . فاذا غير جوهر فرد ما موقعه من السلم ، او اصبح قادراً على تمثيل سائر الكون تمثيلاً اكمل ، فقد فقد ذاتيته . وفي باب النفوس العاقلة المتصفة بالذاكرة ، كان بوسع لينتز ان يتملص من هذا الاشكال ، باللجوء الى طريقة اخرى لتعريف مبدأ التفرد *principium individuationis* . فالكائن الذي يذكر تجاربه الماضية ، كجزء من تجربته الخاصة ، يملك حساً متواصلاً بالذاتية الشخصية قابلاً للاستمرار في غمرة اي عدد من التغيرات مها كانت درجاتها . الا ان ثمة نفوساً حاسة ونفوساً حيوانية ، بالاضافة الى النفوس العاقلة ، ولا يسند الى الاولى هذا الاساس البسيكولوجي للفردية . ناهيك بأن

العقول البشرية نفسها لا تتذكر الكثير من ماضيها . فليس بوسعنا ان نعرف ذواتنا بأنها جرائم حية من نوع كذا او ذاك أبصرت النور صبيحة اليوم الأول للخلقة . وبالتالي يفترض تقدم جميع الجواهر الفردة الأدنى مرتبة والجواهر التي أصبحت الآن نفوساً بشرية ، في غضون المراحل الأولى من وجودها، ان الكون لا يتركب دوماً من نفس الافراد، وان ثبوت العدد ذاته يمكن ضمانه اذا افترض ان تقدم بعض الجواهر او كلها لا بد ان يترك فجوات في السلم . فاذا تقدمت جميعاً أصبحت دركات السلم السفلى خالية . الا انه لم يكن من الممكن التوفيق بين ذلك وبين مبدأ التمام ، وبالتالي مبدأ العلة الكافية . فها لم يزد عدد الجواهر الموجودة على مر الزمان كان ثمة خلاء من الصور (وهو ما انكره ليبنتز تقريباً) وكان الخالق مجتهداً لاثم امساك نعمة الوجود في فترة ما من الزمن عن بعض الماهيات الممكنة او المؤتلفة من السلسلة ، او تلبية طلبها للوجود *exigentia existendi* ، لثناكته عن ملء الفراغ الذي أحدثته الجواهر التي مضت قدماً . واخيراً كان قول ليبنتز بالتقدم الكلي الدائم تحليلاً ، كما هو بين ، عن مذهب التفاؤل (بالمعنى الفلسفي الصحيح لتلك اللفظة) ، وايناراً لمذهب التحسن* . فهذا العالم ليس الآن ولم يكن قط من قبل « افضل العوالم الممكنة » ، الا انه عالم في طور التحسن المستمر . صحيح ان عالماً يقصر دوماً عن الكمال هو مع ذلك في عرف ليبنتز خير من « الافضل » عند المتفائل ، لان خيراً متناهيلاً لا يمكن تخطيه يفتقر الى اول عنصر من عناصر القيم .

فئة اذن نظامان ليبنتزيان فلسفيان ، لا يمكن التوفيق بينهما - على الرغم من ان مؤلفهما لم يكن مدركاً للامر . فاذا كان علينا ، كما اقترح الاستاذ مونتاغيو Montaguic ، تصنيف الفلاسفة بناء على « رؤياهم » للكون ، فقد كان ليبنتز رؤييان : أولاهما تلك التي بسطناها في المحاضرة الخامسة والاخرى تلك

التي مر ذكرها . الاولى هي رؤيا عالم عقلي من ألفه الى يائه ، صنع على غرار عالم المثل الازلية القائمة في العقل الالهي ، بمقدار ما تسمح بذلك طبيعة عالم مخلوق . فكان اذن ، في تركيبه الجوهري ، عالماً لا يتغيّر . فالتغيّر الزمني ، دون مرأه ، هو احدى خواصه ، ولكنه ليس خاصة ذات شأن . ففي هذه الرؤيا ، التي تشبه رؤيا اسينوزا شهباً عظيماً ، « لا يحمل الزمان على محمل الجد » . وفي الرؤيا الاخرى ، يعتبر التسلسل الزمني ، وقد حمل على محمل الازدياد المتواصل للقيم المنحقة ، أعظم جوانب الوجود شأناً ، والتغيّر أشد امارات الامتياز ضرورة^{٣٧} .

من هوة الميتافيزيق والفلسفة الكونية وعلم الاجنة الليبنتزية ، انتقل الى تعبيرين شعريين عن مذهب التطور في النصف الاول من القرن (الثامن عشر) . يؤول يونغ في الافكار الليلية (١٧٤٢ - ٤٤) هذا المذهب تأويلاً فلكياً . فكل كوكب ، بل كل نظام شمسي ، كما يفترض يونغ ، قد مر في سلسلة تدريجية من الاطوار التي قد ندعوها اليوم تطورات كوكبية ، او ارتقى :

« من الظلمة الى النور ،

بتدرّج مرسوم ، سنة الطبيعة المقدسة .

... وجميع النجوم ،

تلك المفريات النيرات على اعتناق الوثنية ،

انما انبثقت عن الظلمة والتشويش ،

مزايد مشوّهة : من حشالة سائلة

جهنمية ، ارتقت الى طور كتل جامدة .

ثم الى أفلاك كثيفة ، ثم لمت لمعانا خافتا ،

ثم سطعت ، ثم أضاءت في وضوح النهار .

فالطبيعة تفتبط بالتقدم ، بالترقي من

الاسوأ الى الافضل ، ٣٨ .

كان يونغ ، كما يبدو ، يلفتق سيرة التاريخ العادي لكوكب ما من مخيلته بالدرجة الاولى . ومن الاتفاق انها لا تختلف كبير اختلاف عن بعض الفرضيات الفلكية الحديثة ، كما قد يتوقع المرء . ولكن ذلك بالطبع كان من حسن الاتفاق . وما هو جدير بالملاحظة في هذا المقطع هو التدليل مرة ثانية على ان ظهور المفهوم العام لنظامنا الشمسي والنظم الشمسية الاخرى ، كمسارح لارتقاء تطوري ، سبق بأمد طويل اكتشاف معظم البيئات العلمية على تلك الفرضية ، وانه كان قد أخذ في الرواج في مؤلفات واسعة الانتشار قبل منتصف القرن الثامن عشر ، وان تطوره يبدو ناجماً بالدرجة الاولى عن تأثير مبدئي التمام والاتصال ، كما يتجلىان تبعاً ، لا في نظام كوني جاهز . ويسخر يونغ على وجه خاص به هذا المفهوم لاهداف الارشاد الخلقى ايضاً . فهو يحث لورنزر الصغير على محاكاة النجوم . ولكنه ليس ذلك الحث المعبود من التعليم الخلقى الذي يستمده الكثيرون من مؤلفي المواعظ الآخريين من التأمل في السماوات . فليس الانسان مدعواً الى البحث عن مثال يحتذى في انتظام حركة النجوم في مداراتها او عدم تغيرها ، بل في تقدمها المطرد ومضيها المستمر « من الأدنى الى الأعلى ، من الظلمة الى النور » . فالهاكاة الخلقية للطبيعة تدور في هذه الحال على السعي الواعي المتعمد وراء التحسن الذاتي الدائم :

« عندما تمضي العقول صعوداً ،

فالتقدم الى حد ما يتوقف عليها ذاتها . . .

آه ، كن انساناً ، تكن اذ ذاك إلهاً ا

نصف عصامي ا فيا للطموح ما اشرفه ا ،

ويلاحظ ان هذا الدرس هو نقيض الدرس الذي استمده بوب قبل ذلك
بقليل من مفهوم سلسلة الوجود الثابتة .

وحوالي ذلك التاريخ تقريباً كان يبسط شاعر المجليزي آخر اعظم هذه
القضية بالمزيد من الاسباب ، وبالطبع اذ كان طبيباً ايضاً ، بالتشديد على معانيها
البيولوجية لا الفلكية . كانت قصيدة اكينسايد Akenside : « ملاذ الخيلة » ،
كما لاحظ ثقة من الثقات في مضمار شعر العصر ، « اذا استثنينا المقالة في الإلسان
والافكار الليلية ، أعظم قصيدة فلسفية وأشهرها في ذلك القرن »^{٣٩} . وأبرز
مقاطعها عرض تطوري مبهم في اسلوب القرن الثامن عشر الشعري ، لنظرية خلق
العالم الواردة في طياوس . كان اكينسايد مطلعاً على فلسفة ليننتز التبريرية
Theodicy وعلى بعض مؤلفاته الاخرى المنشورة ، الا ان الوحي الرئيسي
لقصيدته افلاطوني ، كما هو بين . فهو ايضاً يستهلمها بعالم المثل ، قبل تكون
الطبيعة :

« ونظر الواحد القدير ، المنكش على ذاته التي

لم يسبر غورها ، الى الصور ،

الصور الازلية للمخلوقات .

. . . ومن أول يوم ، كنفها

بمحبتة الالهية وابعجابه .

فلما اكتمل الزمن ،

أخرجت بسمته الحية الى حيز الوجود

ما كان قد أحب واستحسن .

من هنا نسمة الحياة

المكوّنة لكل شكل عضوي ،

من هنا الارض الخضراء والامواج الصاخبة العارمة .

من هنا النور والظلمة يتماقبان ، والدفاء والبرد ،

والاجواء الخريفية الصافية ، والشأبيب الربيعية ،

وكل انواع الاشياء الجميلة ، ، ، .

شاهد الروح الاسمى للعالم ،

مع انه كان منطوياً على ذاته منذ الازل ،

داخل ذاته السحيقة ،

حدود السعادة الحقّة الكاملة

ولكنه اراد لاريجيته التي لا تحد
ان يشيع في كل صوب ذلك الفرع الاصلي
الذي ملأ جوانبه ، فرفع ساعده المبدع
وصدع في اعماق الفضاء الخالية
بالامر القوي الخلاق ، ٤١ .

وهكذا « انبتق العالم الزمني عن مركب رحب من العوالم المتجاورة » . الا
ان الشاعر يتنكب هنا عن جادة الاصل الافلاطوني . فهو لا يستطيع التسليم
بأن مرّ الزمان لا يفضي الى اثره الوجود قط ، وان العالم كان كاملاً تاماً عند
مولده ، كما قد يتاح له ابدأ . كلا : فصانعه ،

« اذ شاهد في النور المقدس لعقله الذاتي

جميع اشكال الجواز السريع

وجميع وشائج الفعل منبثة في جملة

الوجود الممكن ، أثبت في الحال

طوال سلسلة الزمن الحافل الطويلة

تواريخ الوجود ، وعيّن

لكل نفس حية من كل نوع

ميدان حركتها وساعة مكوناتها ،
بحيث اثنى الجميع بأمره الاسمي
من اجل الخير الكلي : مستجيبين جملة واحدة
للمودج العظيم الذي كان قد اختاره ،
وهو افضل العوالم التي لا تحصى وأجملها ،
الكامنة منذ الازل في حرز
مدركاته الالهية . وغير راض
وهو يطلق بده الخلاقة مرة واحدة
بالكشف عن جوده لكل عصر ،
في كل لحظة مدى الزمان الطويل ،
راحت يده الابوية تزين بمزيد جديد أبدأ
من السعادة والفضيلة ،
الجهاز المنتظم الشاسع . فيده الابوية ،
من المهارة اللاهثة على شاطئ البحر
حتى الناس والملائكة والعقول السماوية ،

تقود الاجيال دوماً الى الامام

لنحو مسارح ارفع من الوجود ...

وهكذا تصبو جميع الاشياء التي تتصف بالحياة الى الله،

شمس الوجود الذي لا يحد،

ومحور الانفس الذي لا يصيبه سوء اء

وكل مخلوق يتلقى من الطبيعة السبيل الى الاشتراك في هذه النهضة الكلية؛

حقى :

« يتاح للجميع ان يستمروا على ارتقاء سلم الوجود »

كل في مقامه الخاص، ويقترّبوا دوماً

من الحياة الالهية ، ٤٢ .

الا ان اكلسايد، كما يحسن ان نلاحظ، ما يزال متأثراً كما يبدو بالفرضية
القائلة ان سلسلة الصور الممكنة ينبغي ان تبقى تامة، ان كان لا بد لها من ان
تكون عقلية . فهو يؤكد لنا انه طالما استمر هذا التقدم :

« فلاشكال الدنيا ترقى تبعاً

كما تملأ الفراغ الذي يحدث تحت » .

ومن ناحية ثانية، يعلن اكلسايد في تنقيح لاحق للقصيدة، وقد احتفظ بهذه الابيات، انه لن يقيض لجميع المثل ان تتحقق في العالم الخلق حتى في زمان لامتناه. فصور الوجود «القائمة» دوماً في «عقل الاله الجوهري» هي عبارة عن :

« ذلك المثل المثالي الرحب الذي لن تستطيع جميع مصنوعاته

ان تكشف عنه طوال الازمنة التي لا تنقطع »^{٤٣} .

من المعروف ان كانت جاء في العقد التالي بنظرية في التطور الكوني، ولكن مما ليس معروفاً معروفة كافية انه في بسطه لتلك النظرية، انما اورد شكلاً زمنياً من اشكال مبدأ التمام وحسب . اما ان هذا المبدأ كان احدى الدعائم الرئيسية للفلسفة الكونية عنده فما سبقت الاشارة اليه . فطاقة مصدر العالم الخلاق لا متناهية، فلزم ان يكون «عدد مجموعات العوالم وامتياز تلك العوالم»، التي يعج بها الفضاء اللامتناهي «مساوياً للاحدودية خالقها»^{٤٤} . «وطاقة الطبيعة على الائمارة لا حد لها، ما دامت عبارة عن تجلي القدرة الالهية المطلقه وحسب»^{٤٥} . الا ان هذا التحويل للامكان المثالي اللامتناهي الى وجود فعلي ملموس لا يحدث دفعة واحدة . فقد ابتداء تاريخ الكون في طور من البساطة النسبية، فأصبح بالتدريج اضخم واكثر تنوعاً وتعقيداً على مر العصور . واستحالة نفاذ مصدره هو اساس ثقتنا بانه لا بد ان يستمر على تلك الحال في المستقبل .

في تطبيق هذه المقدمات في العلم الطبيعي الشامل -Allgemeine Naturgeschichte، يعالج كانت بالدرجة الاولى التطور السابق للتطور العضوي - اي تكون مجموعات النجوم ومجموعات المجموعات . ونظريته التكوينية عبارة عن بحارة لدمج مستلزمات مبدأ التمام والمعرفة الفلكية في عصره . اما التفاصيل فهو يذهب الى انه انما يتوصل اليها على اسس ميكانيكية بحت، ولكنه في الواقع

يضيف الى هذه المبادئ باستمرار فرضيات ميتافيزيقية مألوفة لدينا . فوجود المادة مفترض ضمناً . وفي «الطور الاصيل للطبيعة» كانت المادة التي قدّر للنظم الكوكبية المستقبلية ان تتركب منها جميعاً موجودة، على شكل جزئيات مبعثرة في ارجاء الفضاء اللامتناهي . ولكن حتى في تعيين الطبيعة المزعومة لهذا الطور الاول من التاريخ الكوني ، يخضع كانت لتأثير مبدأ التام وبعض الاعتبارات الميكانيكية معاً . « وحتى في الخصائص الجوهرية للعناصر » التي كان يتألف منها القمر الاصيل « يمكن قصي أمر ذلك الاكتمال *Vollkommenheit* الذي تستمده من مصدرها ، ما دامت طبيعتها ليست الا نتيجة منطقية للثال الازلي للادراك الالهي . والمادة التي تبدو منفعة وحسب ، ودون شكل او ترتيب ، تتصف في ابسط اشكالها بالنزوع *Bestrebung* الى تلبس تركيب اكمل ، بحكم تطور طبيعي »^{٤٦} . اما ما يعنيه كانت بذلك ، بكلام واضح ، فهو ان الجزئيات الاولية لم تكن جميعها متشابهة . « فأجناس هذه المادة الاولى كانت دون شك متنوعة تنوعاً لامتناهياً ، تبعاً للاتساع الهائل الذي تكشف عنه الطبيعة في كل ميدان » . الا انه لا ينبغي حمل ذلك على محمل لفظي . فالفروق المشار اليها ليست موسومة بفروق نوعية بوضوح ، وقوانين سلوك الاجزاء الاصلية للمادة ليست متفارقة : فكانت لم يسبق المذهب الاتفاقي* لبيرس *Peirce* . ولكن الجزئيات الاولى كانت تختلف على الاقل « ما امكن » في ثقلها النوعي « وقوة جاذبيتها » - ونتيجة لذلك ، كانت منشورة في ارجاء الفضاء بشكل غير متساو . ويبدو ان كانت تصور انه ما لم يكن الحال كذلك ، لم يمكن ايراد اي تعليل ميكانيكي لبداية الحركة التي يبني وصفها . فمجموع المادة بأسرها ، اذا ارتفعت هذه الاختلافات الاولية في الوزن والانتشار ، انما تستمر على حالها

* *tychism* ، اي القول بأن الصدفة او الاتفاق مبدأ موضوعي موجود في الكون ، كما رأى الفيلسوف الالماني بييرس .

من التوازن الازلي . فاذا انزلناها موجودة، كان لا بد من حصول تكاثف لاثقل الجزيئات عند نقطة ما . وانطلاقاً من هذا المركز راح الانتشار يخف شيئاً فشيئاً . وفقاً لحقبة الجزيئات^{٤٧} . ولكن «النشاط الاصلي» للطبيعة الذي نجم عن هذا التكاثر المحلي أدى الى تكوّن «عالم» هنالك، اي مجموعة من الكواكب والاقمار الدائرة حول كتلة مركزية . ويعزى كانت ذلك عامة الى فعل قوى الجاذبية والاستمرار، ولكن قوانين حركتها تبقى، اذا لم اكن مخطئاً، غامضة الى حد ما . «ومن هذه النواة يمتد خلق الطبيعة او بالاحرى تطورها Ausbildung تدريجياً... في تقدم مستمر نحو اتساع اعظم، حتى يتاح للفضاء اللامتناهي، مدى الازل، ان يمتلىء بعوالم ومجموعات من العوالم» . ولما كان تكوّن نظام شمسي يستغرق عدة ملايين من السنين، فالمراحل المختلفة للتطور الكوكبي دوماً امثلة موجودة، متراوحة بين اعلى المراحل التي ادركتها حتى الآن (وهي بالطبع في الوسط) وبين الاوائل الصرفة الواقعة في المناطق النائية . ووراء هذه التخوم الكونية في زعمه توجد المادة في «حال مشوشة مضطربة» بجثة، كمادة اولية لعوالم لم تولد بعد . ومع ان لهذه السيرة بداية فهي لن تنتهي قط، «فالتكوّن لن ينتهي ابداً» . «فهي ستستمر دوماً صاعدة في مراقي الطبيعة، مبدعة اشياء جديدة وعوالم جديدة»^{٤٨} .

ولا مرء في ان كلا من هذه العوالم ومجموعات العوالم، بعد ان تكون قد بلغت في نهاية دهور سحيقة «مرحلة النضج في تطورها»، سوف يخضع لعملية عكسية من الانحلال والتلاشي النهائي . ولكن خصب الطبيعة اللامتناهي بخوّلنا الذهاب الى ان الخسائر التي يمتنى بها الكون في بقعة ما لا بد ان يعوّض عنها، بل يزداد في التعويض، نتيجة تولد عوالم جديدة في بقعة اخرى^{٤٩} . وليس ثمة تضارب بين القانون الذي يقضي على كل جزء ان ينحل في حينه آخر الامر، والقانون القاضي بأن الكون بأسره يسعى بلا انقطاع وراء تكامل الوجود وتدوّعه فيه . بل على العكس، يرى كانت ان احدهما يلزم عن الآخر . وليس

اشد التماماً مع خصب الطبيعة ، من فناء كل ما تولده . « فاذا استنفدت مجموعة ما ، في غضون تاريخ وجودها الطويل ، كل التنوع الذي يقدر تركيبها عليه ، واصبحت على ذلك الوجه عضواً فائضاً عن المطلوب في سلسلة الموجودات ، فليس انسب من ان تلعب دورها النهائي في المشهد الكوني للتغيير الذي يفنى درماً - اي الدور الذي يليق بكل كائن متناه ، وهو اداء الجزية للموت » .

وهكذا فعند كانت في هذه الحقبة ، ان التطور المتواصل والتنوع التدريجي هما السنّة العليا للطبيعة ، لا للكون بأسره وحسب ، بل لكل جزء من اجزائه ، من النظم الشمسية حتى الكائنات الفردية الحية . بيد ان لقوى التطور الكامنة في كل جزء منه حداً ثابتاً ، فاذا تحققت التكاثر القادر عليه يجملته ، لم يعد داخلاً حينذاك في النظام الكوني . فالطبيعة لا تحتاج الى ذلك الذي توقف عن النمو ، فهي تحذفه تارة ببطء وطوراً بسرعة وجلبة . فليست سلسلة الوجود برمتها عرضة دوماً للازدياد وحسب ، بل هي لا تطبق اي حلقات منها لا تخضع للقانون نفسه .

الا ان كانت يعتبر من المعقول الافتراض ان الفجوات التي تحدث عن تلاشي العوامل لن تسمح لها الطبيعة ان تبقى خاوية ، « فتلك فكرة محتملة الى الدرجة التي تتفق مع المخطط العام للافعال الالهية »^{٥٠} . وعندما تنهار مجموعة شمسية ، نتيجة توقف حركة الاجزاء التي تتركب منها وتسقط النجوم في الكتلة المركزية ، تعيد العملية سيرتها الاولى ، وهكذا ابد الدهر .

وحوالي العقد الثالث من القرن (الثامن عشر) تضاعف عدد النظريات التي يمكن دعوتها تطورية بمعنى عام . ففرضية انبثاق جميع الانواع الحالية من عدد ضئيل ، وحتى من زوج واحد ، من الاجداد الاصليين ، انما بسطها رئيس اكااديمية برلين للعلوم ، ماوبرتويس سنة ١٧٤٥ و ١٧٥١ ، فضلاً عن المحرر

الرئيسي لدائرة المعارف الفرنسية ، ديدرو ، سنة ١٧٤٩ و ١٧٥٤^{٥١} . وفرضية الاتصال لعبت دوراً جزئياً في استدلال ديدرو ، في معرض بسطه لهذه النظرية في خواطر في تأويل الطبيعة *Pensées sur l'interprétation de la Nature* (١٧٥٤) ، ولكن هذين التعميرين عن فلسفة التحوّل كانا بوجه عام مستقلين عن طائفة الفكر التي تعيننا هنا . فالنزعة التطورية كانت قد أخذت تتجلى في اصقاع متنوعة وتحت تأثير اعتبارات مختلفة . ولكن حتى في الاحوال التي لم يكن مبدأ التمام والاتصال والمصاعب الكامنة في التثبيت بمفهوم سلسلة الوجود التي لا تتغير عوامل هامة في الدفع بهذه النزعة قدماً فيها ، فقد كانت النتيجة مع ذلك هي ازدياد الاقبال على تحويل تلك المبادئ الى ما قد دعوتها شكلها الزمني . وفي بعض الاحوال أدّى نمو فلسفة التغير ، بتسلسل طبيعي ، الى الانكار الصريح للفرضية القائلة ان جميع الانواع ينبغي ان توجد دائماً - كما جاء في فقرة من نظام الطبيعة لدولباك d'Holbach (١٧٧٠) :

« اننا نشاهد الذين يسألون : لم لا تولّد الطبيعة موجودات جديدة ، كيف علموا انها لا تفعل ذلك ؟ وما الذي يميز لهم ان يقولوا بهذا العقم في الطبيعة ؟ فهل يعرفون هل هي منمكة ، من خلال التأليف التي تؤلفها كل لحظة ، في توليد موجودات جديدة ، دون ان يدري هؤلاء المراقبون بها ، ام لا ؟ ومن انبأهم ان الطبيعة تحشد الآن في مخبرها الشاسع العناصر الصالحة لقيام مواليد جديدة كل الجدة ، ليس بينها وبين الانواع الموجودة حالياً ادنى صلة ، ام لا ؟ وأي تناقض ينطوي عليه الافتراض اذن ان الانسان والحصان والسمكة والعصفور سوف تضمحل برمتها ؟ افكانت هذه الحيوانات بما لا تستغني الطبيعة عنه قط بحيث لا تستطيع بدونها ان تمضي في طريقها الازلي ؟؟ أفلا يتغير كل ما يحق بنا ؟ أفلسنا نتغير نحن ايضاً ؟ ... الطبيعة لا تحتوي على اي صور ثابتة »^{٥٢} .

الا ان اهم شاهد واطرفه على التحوّل الذي كانت سلسلة الوجود قد منيت به في هذه الحقبة انما تجسده في مؤلفات الفيلسوف الفرنسي ج. ب. روبينه J. B. Robinet في اواخر الربع الثالث من القرن (الثامن عشر) . صحيح انه لم ينعم بشهرة واسعة في زمانه ولم ينصفه مؤرخو الفكر في القرن الثامن عشر كل الانصاف . ومرد ذلك بالدرجة الاولى الى انه في تطرقه الى ميدان العلم الطبيعي تردى في بعض التناقضات ، التي عرف بها عند السلف اكثر مما عرف بما تيه الاجل . ولكنه حتى في هذه التناقضات انما يدل على بعض جوانب الظاهرة التاريخية التي نحن بسبيلها . فنتائج ضغط مبدأي التمام والاتصال على الفكر الغربي ، كما أتيح لكم ان تكتبيّنوا ، تتراوح بين ما هو شامخ وما هو ثافه . واذا كنا نجد عند روبينه ، في جملة اشياء اخرى ، بعض الفصول الهزلية من ذلك التاريخ ، فالفحص عن فكره لا يفقد شيئاً من اهميته من جراء ذلك بالنسبة الى غرضنا . ومن ناحية ثانية ، يبرهن احياناً عن قدر عظيم من الفطنة الفلسفية ، فضلاً عن الابتكار في النفاذ الى مستلزمات جديدة او تأويل جديدة لمفروضات قديمة . وميزته تكن في الخاصة التي وجد فيها غريم Grimm آفته الكبرى . فقد كان يتسم الى حد بعيد بطابع التنظيم esprit de système ، وكان يصر على ملاحقة مقدمات تركها اسلافه دون توسع حتى نتائجها المنطقية التامة ، كما كان يخيّل اليه ، فيجيب مصيباً في بعض الاحوال . وقد كان على كل حال ممثلاً باكراً لمفاهيم ، قيّص لمؤلفين وشعراء وفلاسفة اشهر منه في العقود التالية ان يعالجوها وان تنعم في الحقبة الرومنطيقية بشهرة وتأثير واسعين، وان تعود الى الظهور في عصرنا هذا .

في المجلدات الاولى من مؤلف روبينه الاكبر، في الطبيعة De la Nature^{٥٣} (١٧٦١ - ١٧٦٨) ، يتوفر خاصة على الشكل الثابت لا الشكل الزمني لمفهوم سلسلة الوجود . وكان المجلد الثالث بالدرجة الاولى عرضاً جديداً ودفاعاً كاملاً ومنظماً عن مبدأ التمام والاستنتاجات المألوفة التي كانت تستنتج منه في معظم

الاحوال على انفراد ، على يد عدة كتاب سالفين - كاللانهاية الزمنية للخليقة ،
في كلا الماضي والمستقبل ، ولانهايتها المكانية ، وتعدد العوالم المأهولة التي لا
يحيط بها حصر ، وتتم سلسلة الموجودات .

« ان فعل السبب الاوحد تام ، وتحتاج هذا الفعل يشتمل على كل ما يمكن ان
يوجد... ولو امكن ان يضاف ابي شيء الى مصنوعات الخالق لكانت ناقصة...
فموقد ملاً بمملكة المتحجرات بكل التراكيب الممكنة .. أترية واملاح وزيوب
ومواد ومعادن تتكوّن منها صخور . وقد صنع كل انواع النبات الممكنة
الوجود . وجميع درجات مملكة الحيوان الرقيقة بمتلثة بكل ما تستطيع
الاحتواء عليه من موجودات . والعقل الحيواني يوجد في جميع الاشكال الممّدة
لتلقيه » ٥٤ .

ولما كان نفس المنطق الذي يحتم علينا ان نفترض ان العلة اللامتناهية لم تكن
قط عاطلة عن العمل يحتم علينا ايضاً ان نفترض ان فعلها نافذ ابدأ بأسره ، لزم
عن ذلك انه قد وجد في العالم جميع اجناس الكائنات الموجودة فيه حالياً .
« أفلا يستطيع الله اذن ان يصنع شيئاً جديداً بعد ؟ » ، كما يسأل روبينه ، مجيباً
على ذلك بصراحة : « انه لا يستطيع ، « لانه قد خلق كل شيء - كل امتداد
ممكّن وكل مادة ممكنة وكل ذكاء ممكّن وجميع الموجودات الممكنة » ٥٥ .
وقد لا يبدو لنا ذلك كذلك ، الا انه ينبغي لنا ان نحصر كل الحرص على
تجنّب الحكم على العالم بمجموعه ، بناء على نموذج صغير منه نلم به . « فبالاضافة
الى المجموع الذي لا يحصى من الكائنات التي يمكننا رؤيتها ، ما اكثر تلك التي
نوارت في اعماق البحر وعلى قمم الجبال وفي الصحارى ا وما اكثر تلك التي ...
نعصى حتى على قوى افضل الآلات التي لدينا ا » وتلك الاجناس المفقودة هنا
موجودة ولا ريب على سطح الكواكب الاخرى . « ومن الذي يستطيع احصاء
عدد الكواكب التي تتألف منها المجموعة بكاملها؟ ... ولكننا واثقون ان كل ما

يمكن ان يوجد منها موجود وان كلا منها يتصف بكل ما يمكنها الاتصاف به من كل جانب ، بحيث ان الخالق لم يكن قادراً على خلق المزيد من اي نوع . والا لكان قد تصرف بتحيّز ومارس جزءاً فقط من قدرته ، وهو ما لا يمكن افتراضه دون تناقض « ٥٦ .

ومن سوء الطالع بالنسبة لصبت روبينه اللاحق انه دفع بايمانه بتمام الطبيعة الى حدود مدهشة . فشهرته ربما لم تقم على مكانه في تاريخ نظرية التطور البيولوجي ولا استدلالاته الفلسفية الثاقبة والريضية غالباً ، بل على اعتقاده بوجود الرجل البحري l'homme marin . « ثمة من الشواهد الصادقة » ، كما يقول ، « على وجود رجال ونساء نصفهم اسماك (بشر بالنسبة الى الجزء الاعلى من اجسامهم) ، بحيث يكون من العناد ان نشك فيها » . فمثلاً « شهد عدد من الاشخاص الذين هم اهل لكل تصديق » - كما ذكر توماس بارتولان Thomas Bartholin ، « ان حورية ظهرت سنة ١٦٦٩ في ميناء كوبنهاغن » . ومع ان الشهود لم يجمعوا لسوء الحظ على لون شعرها ، « فقد اجمعوا على انه كان لها وجه انسان اجرد ، وذنب مشقوق » . وقد جاء في التاريخ العام للاسفار Histoire générale des voyages ان بعض الصيادين السنغاليين التقطوا سنة ١٥٦٠ سبعة رجال بحريين في شباكهم . وقد عرضت انثى حية من ذلك الصنف في باريس سنة ١٧٥٨ ، (من قبل رائد حاذق للسيد بارنوم Barnum ، ولا شك) . أضف الى ذلك ان بوسع المرء ان يقرأ في متع هولندا Délices de la Hollande خبر امرأة بحرية قذفت بها الامواج الى اليابسة على اثر فيضان ، فاقتيدت الى ايدام Edam ، « فلم تعترض على ارتداء الثياب » وتعلمت الحياطة ولكنها لم تستطع قط ان تتعلم الكلام ، « واحتفظت درماً بغيرية كانت تجنح بها نحو الماء » . ولم تكن هذه المخلوقات الطريفة رفقاً على العالم القديم . فربان سفينة يدعى شميت Schmidt (مع انه كان المجليزي العرق) « رأى سنة ١٦١٤ في نيو انجلند حورية رائحة الجمال ، لا تقل حسناً عن اجمل

النساء» . ويورد روبينه اكثر من عشرين شاهداً آخر اختصوا بنعم مشابهة . والمجلد الخامس من كتاب الطبيعة مزدان بعدة اوصاف شيقه لهذه الحلقات النادرة من سلسلة الوجود . وهذا النوع من الاقبال على التصديق يلغى ان لا يقصر يحملته على روبينه شخصياً . فقد كان نتيجة طبيعية كافية للاعتقاد بأن الطبيعة قادرة على كل شيء . وحتى مفكر رزين رزانة لوك كان قد اورد ، كما تذكرون ، « ما روي بامانة عن حوريات البحر او رجاله » بين الشواهد الممكنة على التنوع والاتصال اللامتناهيين لسلسلة الصور الطبيعية^{٥٧} . فاذا سلمنا ببدا التهام الذي كان معظم المثقفين يسلون به نظرياً في تلك الحقبة ، لزم عن ذلك ان وجود الكائنات المائية الشبيهة بالانسان اقرب الى الاحتمال من عدمه . وكما يقول روبينه ، على غرار ديكارت تقريباً ، « اني اتمثل افعال الخالق تمثلاً بلغ من الاحاطة بحيث استنتج في الحال من كون الشيء ممكن الوجود انه موجود» . فلم يكن ثمة مبرر اذن لموقف التشكيك اللفظ تجاه اولئك الرحالة الاجلاء وسواهم ممن رووا أنهم شاهدوا هذه الحيوانات بالفعل . وكما لاحظ اللورد مونبودو سنة ١٧٧٤ (في معرض روايات تدور على رجال ذوي اذنان) : « ان الناظر المتواضع في عالم الطبيعة لن يضع اي حد لتنوع مصنوعات الا ذلك الذي وصفه ارسطو في تلك الحكمة المشهورة ، التي قد اقتبسها ، كما نرى ، السيد بوفون : وهي ان كل ما كان ممكن الوجود فقد وجد ، وكل ما لا ينطوي على تناقض فهو ممكن الوجود . فيلغى ان نصغي الى البيئات الحرة بالتصديق ، في باب وجود اي حيوان ، مهما بلغ من غرابته ، ما لم يكن بوسعنا تحمل تبعه الفصل في مسألة استحالة وجود مثل هذا الحيوان بالطبع »^{٥٨} . وحاصل القول ان مفهوم سلسلة الوجود ، على الرغم من انه كان مؤاتياً لبعض الفرضيات الجديدة التي كتب لها ان تلعب دوراً بالغ الشأن في الفكر العلمي للقرن التالي ، لم يكن مفضياً دون شك الى قيام تلك الروح الخلدرة الشاكة الضرورية في معرض اثبات صحة فرضية من الفرضيات .

وحتى في المجلد الاول اقتبس روبينه مفهوم التكامل عند تورغو Turgot وورسو واسنده الى جميع الموجودات الحية، وان كان قد قرن ذلك بفرضية حدود تعيينها الامكانيات المرسومة سلفاً لكل نوع . « فكل موجود كلف بوجوده الذاتي ويسمى الى الافاضة فيه، وهو يحقق شيئاً فشيئاً كمال نوعه الخاص »^{٥٩} . وهكذا كان روبينه منذ البدء من خصوم المذهب البدائي الذي كان يتمتع بشيء من النفوذ بعد .

« فالعقل الانساني يلبني ان يخضع للقانون العام . فنحن لا نستطيع ادراك ما يوسع ان يحد من اطراد معرفته او يناهض تطورها او يحدد جذوة تلك الروح ، وهي نار كلها، ولها درن شك مصير، ما دام لم يخلق شيء عبثاً . ومصيرها لا يمكن ان يكون شيئاً آخر عدا التخيل والابتكار والانتماء . لا، لم يخلق الناس لكي يهيموا على وجوههم في الغابات، على غرار الدببة والنمور »^{٦٠} .

« فطور الطبيعة الصحيح ليس اذن ذاك الذي بلغته الكائنات نفسها عند ولادتها، بالاستقلال عن اللواحق التي باستطاعتها ان تكتسبها، بفضل طاقة داخلية، او تتلقاها نتيجة فعل الموجودات الخارجية عليها » . « فالجتماع اذن هو من صنع الطبيعة، ما دام نتاجاً طبيعياً لقدرة الانسان على الكمال، المشحونة بالخير والشر على السواء . فالصنائع والعلوم والقوانين وتنوع اشكال الحكم والحرب والتجارب - كل شيء هو بالجملة تطور . وجراثيمها جميعاً كانت كامنة في الطبيعة، وقد تفتقت كل في حينه . ولعلها ما زالت تحتفظ في رحها بجراثيم اخرى ابطاً قدرة على النمو سوف تجني الاجيال المستقبلية ثمارها . وعندها سوف تنمو العبقرية فتتخذ اشكالا اعظم بعد . وشجرة العلم سوف تكتسب اغصاناً جديدة . وكلما السع جدول الصنائع اتسع مداها . وهكذا سوف يبرز الى حيز الوجود ردائل جديدة وفضائل اخرى » . ولكن لا تحسبن ان يوسع اي

مخلوق « ان يتجاوز طوره الطبيعي . فهو مشدود اليه برُبُط لا يمكن قطعها .
فاذا كان للبعض منها القدرة على تعديل وجودها، فهذه الطاقة لا تتعدى حدود
نوعها الخاص » ٦١ .

بيد ان روبينه يحس، على طريقته، عند هذه النقطة بصعوبة . فاذا كان
التكامل صفة من صفات الانسان، فلم قصر هذا الجزء العظيم من النوع البشري
عن الافصاح عنه ؟ ولم يبق هذا العدد الكبير من الامم في طور الوحشية ؟ ويجد
روبينه التعليل، (مع ما في ذلك من فكاهة) في عامل الحل الكلي (اي مبدأ
التأم) : « ذلك ان على السبب المبدع ان يملأ ضرورةً جميع المراتب الحيوانية،
بتلك الفزارة الرائعة، وان يخلق الحيوانات الاليفة والحيوانات التي لا يمكن
ترويضها معاً، الانسان المتوحش والناس القادرين على حياة الاجتماع ايضاً » ٦٢ .
وبالجملة، ان كوناً تاماً ينبغي ان يشتمل على مخلوقات راقية ومخلوقات غير راقية .

ولكن التكامل ما يعتم ان يتحول عند روبينه من نزعة الى التقدم ضمن
اطار خواص الاشياء النوعية الى قانون كوني شامل . ولا ريب، كما قال ليننتز
وبونيه، ان جرائم جميع الاشياء قد وجدت دوماً، ولكنها تحمل في ثناياها
مبدأ داخلياً للتطور، يحفزها على المرور في سلسلة ضخمة من الاطوار التي تتسلسق
من خلالها « السلم الكلي » . وكما هي الحال عند ليننتز، يرتبط التأكيد على التقدم
اللامتناهي للكون باسمه ارتباطاً غريباً بالمبدأ الرياضي الخاص بانقسام الكم
المتصل الى ما لانهاية .

« لجميع الجرائم فروق فردية، اعني ان لحياتها وتنظيمها وحيوانيتها درجات
تميز كلاً منها عن جميع ما عداه . وليس ثمة عناصر عدا الجرائم، فكانت
جميع العناصر اذن من جنس واحد . وهذه العناصر ليست موجودات بسيطة،
لان البساطة ليست صفة تنفق مع المادة . فالعناصر تتركب من عناصر اخرى،

والجراثيم تتركب من جراثيم اخرى . فما من ظاهرة طبيعية او اصطناعية تستطيع ان تفضي بعنصر او جرثومة الى المرحلة النهائية من الانقسام الممكن . فالجراثيم كجراثيم لا تتلاشي ، فيمكن ردها الى جراثيم اخرى بعد اكتمال تطورها او بدايته وحسب . وفي طورها الجرثومي لا تقبل الانقسام . وفي المحال جرثومة نامية الى عدد من الجراثيم الاخرى ، لا يفنى اي جزء من اجزاء المادة . بل تبقى جميعها حية ، وكل ما يتغير هو شكلها وتركيبها وحسب . فالجراثيم ، من حيث هي اشكال او قوالب ، تفنى ، ومن حيث هي مادة منظمة حية لا تفنى قط . ومعنى ذلك انه لا يلحق الفناء باي شيء في الطبيعة ، بل التحول المتواصل . ففكرة التعاقب تدخل ضرورة في تحديد الطبيعة . فالطبيعة هي مجموع الظواهر المتعاقبة التي تلتحق عن تطور الجراثيم ... وسلسلة (الجراثيم) لا تفقد ، سواء أطلعناها نكوصاً الى الوراء نحو الماضي او شخوصاً نحو المستقبل . فالجرثومة التي اخذت في النمو ثم صادفت عقبة يتعذر تذليلها تعترض مواصلة ذلك التطور ، لا تعود القهقري الى طورها الاصلي . فهي تكافح ضد تلك العقبة ، حتى تفضي جهودها التي لا طائل تحتها الى انحلالها ، كما كان من شأن نموها الكامل ان يفضي بالطبع » ٦٣ .

وبناء عليه يقين روبينه قضية كان ديدرو قد عرضها قبله بنحو عقدين ٦٤ .

« ان وجود الطبيعة متعاقب ضرورة ... فحال الدوام لا تليق بها . فالجراثيم المخلوقة مما برمتها لا تنمو مما . فقانون تولدها وظهورها يفضي الى هذه التطورات احدها في اعقاب الآخر ... وفي هذا التحول المتواصل ليس في وجود الطبيعة نقطتان متشابهتان كل التشابه ان كلياً او جزئياً . ومع انها دوماً على حالها ، فهي دوماً مختلفة . واني اجيب اذن ان من الصحيح ان الطبيعة لم تكن قط ، ولن تكون قط مرة اخرى ، عين ما هي عليه في اللحظة التي تحدث فيها الآن ... ولا أشك في انه كان ثمة زمان لم يكن فيه معادن او اي

من الموجودات التي ندعوها حيوانات، اعني زماناً كانت جميع هذه الافراد موجودة فيه وجوداً جراثيمياً ولم يكن قد ولد شيء منها :... وعلى الاقل يبدو من الثابت ان الطبيعة لم تكن قط ، وهي ليست الآن ولن تكون ، باقية على حال واحدة من الدوام ، فشكلها متحوّل ضرورة... فالطبيعة تكافح دوماً، في طور المحاض ابدأ ، بمعنى انها تولد دوماً تطورات جديدة ومواليد جديدة» ٦٥ .

الا ان روبينه حريص قبل هذا التحويل التطوري في الظاهر لمبدأ التام وبعده على الماضي قدماً بمستلزمات قانون الاتصال والتمثيل عليه . ذلك المبدأ نفسه ، كما قال ، لا يفتقر الى تأييد ، فهو مبدأ « أثبتته الفلاسفة زمناً طويلاً وكرروه » . ومن « اولى حقائق الفلسفة الطبيعية » :

« ان سلم الوجود يؤلف كلاً متدرجاً الى ما لانهاية ، دون ان يكون له خطوط حقيقية فاصلة ، وانه لا يوجد الا افراد ، لا مهالك ولا طبقات ولا اجناس ولا انواع... هذه الحقيقة الكبرى الهامة ، مفتاح النظام الكلي واساس كل فلسفة صحيحة ، سوف تتضح يوماً بعد يوم ، كلما امعنا في دراسة الطبيعة» ٦٦ .

ومع ذلك يشكو روبينه من بعض الطبائعيين « الذين اضطرتهم قوة (هذا القانون) العظيمة ان يثنوا عليه » بصورة عامة ، الا انهم وقفوا دون تنفيذهم بمخالفته . وهكذا حسب بوني ، « مع انه كان محبباً كبيراً لقانون الاتصال » ، « انه من الممكن قسمة المراتب المختلفة التي يتألف منها سلم الوجود الى اربعة اقسام عامة : ١ - غير العضوي ٢ - العضوي الذي ليس حياً (اي النبات) ٣ - العضوي الحي الذي لا يتصف بالادراك ٤ - العضوي الحي العاقل » . ولكن مثل هذا التقسيم ، كما يزعم روبينه ، انكار صريح للاتصال ، لانه يلعب الى بعض مراتب الموجودات بعض الصفات الايجابية التي يفتقر اليها سواها

اطلاقاً . « فالسلي هو دوماً على بعد لامتناه عن الايجابي » ، فينبغي ان تكون التمييزات بين افراد السلسلة دوماً ، لا من نوع الايجابي او السلي ، بل من نوع مشترك الى حد ما . وعندما نأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار ، يلبين لنا ان لمبدأ الاتصال نتائج فلسفية بعيدة المدى ، متجاهلة في الغالب . فكل اختلاف كفي وحسب بين شيئين اثنين - مها كان من امر الفروق في الوضع او الكمية او الدرجة - يعني عدم الاتصال ضرورة . فالسبيل الوحيد لانقاذ ذلك المبدأ اذن هي الافتراض ان لجميع الأشياء درجة او نصيباً من كل كيفية يتصف بها اي شيء اتفق . وهكذا يلبغي اسناد بعض جذور الصفات البادية في مرتبة اعلى الى ادنى مراتب الوجود ، والى الاعلى بعض بقايا الخواص التي تسند الى الادنى .

« فأي اتصال يمكن ان يقوم بين العضوي وغير العضوي ، بين الحي وغير الحي ، بين الناطق وغير الناطق ؟ فبديهي انه ما من نسبة بين الايجابي والسلي ، وبالتالي لا وسط بين الكائنات التي تربط بين الاثنين . فلو وجدت مثل هذه الكائنات ، لتحم ان يشترك تركيبها في الوقت نفسه في ضدتين ينفي احدهما الآخر ... كأن يملأ الفجوة الفاصلة بين غير العضوي والعضوي مثلاً صنف متوسط من الموجودات العضوية وغير العضوية في الوقت نفسه . ولكن هذه الموجودات متناقضة . فاذا شئنا ان نحفظ بقانون الاتصال ... واذا شئنا ان نتيح للطبيعة ان تمر من احد افاعيلها الى الآخر مروراً خفياً ، دون ان نكرهما على الطفرة ، فانه يتعم علينا ان لا نسلّم بوجود اي من الموجودات غير العضوية او غير الحية او غير الناطقة ... وحيث توجد كيفية جوهرية فردة (اقول جوهرية) ، يتصف بها عدد من الكائنات دون الاخرى ... تنقطع السلسلة ويصبح قانون الاتصال خرافة وفكرة المجموع 'خلفاً' ٦٧ .

كانت تلك ملاحظة ثابتة هامة في باب المتصل الكيفي . فقد اوضحت وعمت المنطق الذي كتب لعدد من الفلاسفة اللاحقين ان يلتزموه بغموض

وتضارب اشد . فأحد الحوافز الرئيسية مثلاً على الاخذ بمذهب حلول النفس * في فلسفة هذا العصر هو الرغبة في تجنب عدم الاتصال الذي ينطوي عليه بوضوح الافتراض القائل بأن الوعي او الاحساس هو صفة او وظيفة « طارئة » ، تحدث فجأة عند مرحلة معينة من مراحل تماسك المادة وعند طور معين من اطوار نشوء الكواكب . فكل هذا الاستدلال يقوم على افتراض ضرورة ما يمكن دعوته « بأسلوب الرجوع الى الوراء » ،^{٦٨} اي القاعدة القائلة بأن كل ما يوجد حسيًا او يفترن بالموجودات الطبيعية الاشد تركيباً وأعلى ، ينبغي ان يستنتج وجوده استنتاجاً من الموجودات الابطس والاقدم بالرجوع الى الوراء . ولكن بينما طبق المؤلفون اللاحقون بوجه عام هذا الاسلوب لماماً دون تبين فحواه العامة تبييناً تاماً ، رأى رويينه انه ينبغي تطبيقه بصورة شاملة او التسليم بأنه لا صحة له قط . والنتيجة ، كما قد يبدو للقارئ الحصيف ، كانت من نوع قياس الخلف ** وقد أسند الى مبدأ الاتصال . ولكن بالنسبة الى رويينه كان ذلك عبارة عن اثبات طائفة تامة من النتائج الفلسفية ، في خطرة واحدة من خطرات المنطق – منها حيوية المادة *** وحلول النفس وضرب خاص من حلول العقل **** ، او المذهب القائل بتفشي جذور العقل في جميع الموجودات الطبيعية .

« اما بالنسبة لي فانه احب الي ان أسند الذكاء الى اصغر ذرات المادة – شريطة ان تكون من درجة ونوع متناسب معه ، من ان احجب التنظيم عن المتحجرات وأجعلها كائنات معزولة ، لا صلة لها بما عداها . ولا غناء في القول

panpsychism *

reductio ad absurdum **

hylozoism ***

panlogism ****

لي ان هذا رأي شاذ وانه يستحيل ان يفكر الحجر . وفي عرفي انه جواب شاف ان يقال انني است مسئولاً عن النتائج التي استنتجت بصورة صحيحة وأنني لم أقس مدى ما هو ممكن واننا اذا سلمنا مبدأ الاتصال ، فلا بد لنا من التسليم بكل ما يلزم عنه كذلك ، بينا التخلي عن مثل هذا المبدأ العام دون مبرر كاف اثم لا يغتفر ، ٦٩ .

ومع ان عدم وجود « المادة الحشنة » الصرف يمكن استنباطه من مبدأ الاتصال وحده ، فلا يتلكأ روبينه عن اقامة حجج اخرى على تلك النتيجة باسهاب لن احتذيه هنا . ولكن ينبغي الانتباه هنا لنتيجة هامة اخرى (بحسب رأيه) لنفس الاشارة الى المدلول المنطقي لقانون الاتصال : اذ هو ينطوي على تقييد لنطاق مبدأ التمام ، مع انه كان يعتبر بعد نتيجة لازمة له . فلما لم يمكن وجود سلسلة متصلة ما لم يكن بين جميع افراد السلسلة شيء مشترك ، حتى على درجات متفاوتة ، لزم عن ذلك ، كما رأى روبينه ، نوع تشريحي واحد مشترك بين جميع الموجودات الحية قبل كل شيء . فلزم ان تكون تلك صورة معينة بالطبع متميزة عن جميع الصور الاخرى الممكنة ، فكانت « تمام » الطبيعة مقصوراً على تحقيق جميع التنوعات الممكنة المستمدة من نموذج اول فرد .

« كان ثمة نهج ممكن واحد للوجود العضوي او الحيواني وحسب . الا ان هذا النهج كان يمكن ان يتخذ اشكالاً لامتناهية ، ولم يكن له بد من ذلك . فوحدة النموذج او النهج المستمرة على الرغم من التنوع العجيب الذي يلحق باشكله هي اساس استمرار الموجودات او تسلسلها التدريجي . فكل منها يختلف عما عداه ، الا ان هذه الفروق ان هي الا تنوعات طبيعية للنموذج الاصيل ، الذي ينبغي ان يعتبر العنصر المولد لجميع الاشياء ... فعندما اقارن بين الحجر والنبات وبين النبات والحشرة وبين الحشرة والثعبان وبين الثعبان

وذرات القوائم الاربع، أثبتت، من خلال جميع الفروق التي يتميز بها كل منها، علاقات من التشابه تقنعني انها صوّرت جميعاً وصنفت وفقاً لخطّة واحدة ليست هي الا تنوعات لها متدرجة دون نهاية . وهي تفصح عن جميع الخواص البارزة... لهذا النموذج الاصيل الذي يتخذ الاشكال المتعددة والمتنوعة المتعاقبة الى ما لا نهاية التي ينتجلى الوجود فيها لنا اذ يحقق ذاته ، ٧٠ .

الا ان رسماً يتمثل على السواء في هذا التنوع العظيم من الاشكال لا بد ان يكون مجرد ذاته، كما هو بديهي، بسيطاً وهزيلاً الى ابعده حد . فالنموذج الاصيل ليس الا « انبويّاً مستطيلاً او اسطوانة فارغة، فعالة بالطبع » . ولكن في تأكيد روبينه ان هذا هو « النموذج » الذي ليست جميع الاصناف العضوية الا اشكاله المختلفة، كثيراً ما يبدو وكأنه يعني فعلاً انه الوحدة التي تتألف منها جميع التراكيب العضوية، وبكلام آخر يقابل نموذج الاصيل، في شكله الحسي، ما يدعوه « عضواً »، وهو بدوره مرادف للخلية الاولى للحياة * ٧١ . وقد قاده سعيه وراء الاتصال هنا بالاختصار الى القول ان جميع الاشياء الحية مركبة من وحدات نهائية من نفس الشكل العام ومن جنس واحد، من حيث خصائصها. اما لم تتحد في تراكيب بهذه الدرجة من التنوع في الشكل، فقانون الاتصال لا يجدي كبير جدوى في تعليقه . وليس بديهيّاً ايضاً ان التراكيب الاضخم هي سلسلات متواصلة بالمعنى المطلوب . وهكذا يبدو ان روبينه قد تلمّص من بعض المشكلات التي ينطوي عليها موقفه هنا عن طريق الخلط الحاذق بين فكرة شمول الصورة الخاصة بالتراكيب الضخمة وبين فكرة شمول الصورة (والوظيفة) الخاصة بالوحدات التي تتقدم بها التراكيب الضخمة .

protoplasmic cell *

وهنا أيضاً كان روبينه يبسط ويوسع اقتراحاً من اقتراحات ديدرو، متصلاً
أيضاً بفرضية التمام والاتصال . كان ديدرو قد كتب سنة ١٧٥٤ :

« يبدو ان الطبيعة قد استساغت تنويع الجهاز نفسه على عدد لامتناه من
الاشكال المختلفة . فهي لا تتفتق عن نوع ما من المنتجات الا بعد ان تكون
قد ضاعفت عدد الافراد على جميع الوجوه . وعندما يتأمل المرء في المملكة
الحيوانية ويلاحظ انه ليس بين ذوات القوائم الاربع واحدة لا تشبه الوظائف
والاجزاء التي لها، ولا سوا الاجزاء الداخلية، وظائف ذات قوائم اربع اخرى
كل الشبه، أفلا يقتنع بالحال ان الطبيعة لم تتكلف الا تطويل بعض الاعضاء او
تقصيرها او تعديلها او مضاعفتها او الغاءها ؟ تصور اصابع اليد وقد اتحدت،
ومادة الاظافر وقد اصبحت من الوفرة بحيث تكتنف الحافر كله، في انتفاخها
وامتدادها، فموضاً عن يد انسان يصبح لديك قائمة حصان . وعندما يرى المرء
التحولات المتعاقبة لغلان النموذج الاصيل، (مهما كان في الاصل)، يقارب
احدها الآخر من مملكة الى اخرى بدرجات خفية لا يدركها الحس ويملاً تخوم
منطقتين (اذا صح الكلام عن تخوم حيث لا نجد اي قسمة حقيقية) بوجودات من
اجناس غير ثابتة وغامضة، مجردة في معظم الاحوال من الصور والصفات والوظائف
الخاصة باحدها، ومتصفة بالصور والصفات والوظائف الخاصة بالآخر - فنذا
الذي يمتنع عن الايمان بانه لم يكن ثمة نموذج اصلي أولي واحد لجميع الموجودات؟
ولكن سواء سلمنا بهذه الفرضية الفلسفية مع الدكتور بومان (موبرتوي) او
انكرناها مع السيد بوفون، فلا مراء في انه من الضروري الاخذ بها كفرضية
ضرورية لتقدم العلم الطبيعي التجريبي والاكتشاف والتعليل لتلك الظواهر
التي تتوقف على التنظيم ، ٧٢ .

ولم يكن روبينه يعني بالنموذج الاصيل عادةً الجرثومة الاولى للكائنات
العضوية وحسب، بل مثلاً او مخططاً مجرداً يتجسد في جزئيات متباينة لا حصر

لها: « فالنموذج الاصيلي مبدأ عقلي لا يتغير الا بتجسده في المادة »^{٧٣} . فهو اذن تعبير عن الموجود الحي « وقد رُذِّ الى مبادئه الدنيا، وهو منبع لا ينفد للتنوعات . وكل تنوع متحقق عبارة عن كائن ما، وقد يدعى طوراً من اطوار النموذج الاصيلي او بالاحرى غلافه الاصيلي، الذي كان اول تجسده له . » وقد يجب عدد كبير من التغيرات المتراكمة «النموذج الاصيلي» بحيث يخفى علينا، بيد ان بوسعنا الاطمئنان الى ان الوحدة الاساسية تتجلى في كل شيء . ولو قصر روبينه تطبيق هذا المفهوم على ذوات الفقار لمبر في ذلك عن حقيقة علمية ثابتة، كان قد اثبتها اثباتاً وافياً علم التشريح في ايامه . الا ان مبدأ الاتصال، كما أوله هو، اضطره الى وضع نموذج واحد لجميع الافراد الطبيعية الحية وحتى غير الحية^{٧٤} . وهكذا كان روبينه (فيما اعلم) اول باسط وداعية متحمس، وان لم يكن المكتشف الاصيلي لمفهوم صورة اصلية Urbild ، ليست جميع الاشكال العضوية والطبيعية، كما يبدو، الا تعديلات لها، كتب لهردير Herder^{٧٥} ان يأخذ به وان يصبح ضرباً من الهوس عند غوتي في حقبة ما .

« جميع اعضائك تتكون بحسب قوانين ازلية،

وان اقل الاشكال وجوداً تحفظ مرأ الصورة الاصلية »^{٧٦} .

الا ان روبينه يتردد بين شكلين لادراك غرض الطبيعة في كفاحها الذي لا ينقطع . فهو يرى في ذلك احياناً شاهداً على ما قد دعواته في اصطلاحنا الخاص الشكل الزمني لمبدأ التمام : أي العمل على مضاعفة التنوع الى ابعد حد ممكن .

« فاذا بدا لنا مسلك الطبيعة نارة غير ثابت او اكيد ، او بدت لنا طوراً وكأنها تعمل على شكل عشوائي ملتو ومبهم ، فذلك مظهر خداع ، ناجم عن

جهلنا وتمصبنا فقط . فنحن نتناسى انها لا تترك ولا تستطيع ان تترك اي درجة او تنوع دون تحقيق ، ولا نتيين الفروق الخفية جداً بين الاشكال المتسلسلة ... فالطبيعة لا تصنع اي شيء عبثاً وطريقها متدرجة تدرجاً دقيقاً وكل درجة ضرورية من اجل المخطط العام . فالاشكال التي نعتبرها جهلاً تناقضات وزيادات وأباطيل هي جزء من نظام الموجودات اللامتناهي تشغل حينئذ كان لا بد ان يبقى خالياً لولاها « ٧٧ » .

الا ان روبينه ، في مواضع اخرى ، يتيين في التاريخ الحالي لتكون الانواع الجديدة ، تحت تأثير فكرة النموذج الكلي الاصيل ، شيئاً اكثر من النزوع نحو التنوع المطرد . اذ يمكن تبيين حركة تنحو نحواً واحداً في الطبيعة ، او سعياً وراء هدف معين - مع ان الحركة تلك قد تكون قلقلة ملتوية ، اي انها عبارة عن التقدم على سبيل التجربة والخطأ ، كما نقول اليوم . وهكذا فتعدد الاشكال هو الى حد ما نتيجة لنزوع الطبيعة نحو استكمال لم يستكنه بوضوح . ومصنعا يحتوي على كثير من النماذج الفاشلة او المهملة .

« ففي تسلسل الحيوانات المنحطة عن الانسان ، المتنوعة تنوعاً عجبياً ، أرى الطبيعة تتمخض مناسمة طريقها نحو ذلك الوجود الرائع الذي يتوَج مصنوعاتا . ومهما تعذر تبيين التقدم الذي تحرزه عند كل خطوة ، اي عند كل مخلوق جديد وكل تعديل تدخله على الشكل الاصيل الذي رسمته من قبل ، فالتقدم يصبح مع ذلك محسوساً بوضوح في اعقاب طائفة من التغيرات ... فجميع الانواع القائمة بين النموذج الاصيل وبين الانسان هي عندي بمثابة محاولات مختلفة تقوم بها الطبيعة في سعيها وراء تحقيق الاكمل ، بيد انها عاجزة عن ادراكه الا من خلال سلسلة لا حصر لها من الرسوم . ويخيّل اليّ اننا نستطيع دعوة مجموعة الرسوم الاولى مرحلة تلمذة الطبيعة اذ تتعلم صنع الانسان » ٧٨ .

فاذا عددنا الانسان هدف عملية الخلق البطيئة، حتى طورها الحالي، فالوحدة والتخصيص اللذان هما خاصتا السلسلة المتعاقبة للصور يمكن، كما يقترح رويينه الآن، اعتبارهما النهاية لا البداية، اعني، اعتبار الاشكال الاخرى تصاميم تجريبية للانسان، عوضاً عن اعتبار الانسان او الاشكال الاخرى الرفيعة نسبياً تعديلات لنموذج اصلي بسيط. وهذا هو موضوع كتاب المتوازي Parallele، (على افتراض انه من تأليفه) الذي تربو فيه غيرته على تمييزه .

« في نظرنا الى سلسلة الافراد كخطوات مختلفة لتقدم الوجود نحو الانسانية، سوف نقابل كلا منها بالانسان، من حيث اسمى قواه، اعني النطق، باديء الامر. وهذا الاسلوب الجديد من أساليب تأمل الطبيعة ومنتجاتها، الذي يردها جميعاً الى فكرة واحدة مولدة للعالم، انما يستند على قانون الاتصال الذي يشد جميع اجزاء هذا الكل العظم بعضها الى بعض. فكل جهاز (عضوي) ينزع في الحال وبجد ذاته نحو توليد ما هو مولد له بالفعل. الا ان مجموع هذه الاجهزة ينزع نحو النتيجة النهائية. وهنا نعتبر الانسان النتيجة النهائية، لكي نحصر البحث في نطاق الكائنات الارضية التي تتناولها معرفتنا دون سواها » .

في السعي وراء هذه التصاميم الاولى للشكل الانساني في مراتب الخليفة الدنيا، اضطر رويينه لسوء الحظ الى البحث عما يشابه الوجوه والايدي والاقدام في الفجل وسواه من النباتات ولشر رسوم لتلك النباتات الشبيهة بالانسان^{٧٩} .

ولكن الدور التاريخي المعقد بشكل غريب لرويينه قد يبدو ايضاً في توسيعه ذلك النمط من مذهب التطور البيولوجي الذي اخذ به، بحيث اصبح

فلسفة طبيعية عامة من نوع رومانطيقي جوهرياً . وقد استلقت طائفة من أهم المفاهيم الخاصة في فلسفة الطبيعة عند كل من شلنغ Schelling وبرغسون Bergson في زماننا هذا ^{٨٠} . فقد كان روبينه من الانبياء الأوائل الذين تنبأوا بالاندفاع الحيوي élan vital . فالحقيقة الأساسية في الطبيعة عنده ليست المادة بل النشاط l'activité ، وموكل التطور ان هو الا تجلّ للطاقة الجياشة المتنوعة لذاتها ، او النزوع الخلاق لتلك القوة الفاعلة puissance active . ولكن (كما يثبت المجلد الاخير من كتابه) لا بد من الاعتراف بحقيقة المادة الموات على نحو ما ، وبينها وبين المبدأ الفاعل صراع قديم . ففي البدء وفي الدركات السفلى من سلم الوجود تغلب المادة الصرف ، والميل الى العقل التلقائي يتعذر كلياً من جرائها . الا ان الطاقة التي تنحو نحو الحياة تستجمع قواها شيئاً فشيئاً وتوطد آخر الامر من خلال الانسان سلطتها كاملة ، فلا تعود المادة عقبة في سبيلها بل اداة تحقق تلك الطاقة اهدافها بواسطتها . (وهنا يبدو ان مبدأ الاتصال قد تواري) .

« في معرض الموجودات الدنيا ، شيمة المادان والنباتات ، نعزو جميع الظواهر الطارئة الى المادة ، كما لو كانت الاساس الرئيسي لجميع هذه الموجودات ... فاذا ارتقينا بعض الشيء على السلم اخذنا نشك ونتحير . فنحن نلاحظ طبيعة تلقائية في الحركات والافعال تكشف عن مبدأ فاعل لا نستطيع الا اسناده اليها . ومع ذلك فهذا الفعل قد يبدو ايضاً خاضعاً للمادة في اندفاعه الى الامام ، حتى ليبدو المادة والفعل في مثل هذه النظم مهيمنين على التوالي ، اذ هما رئيسيان او فرعيان على التوالي ، حسب الظروف . فالقوة الفاعلة تبدو وكأنها تكافح من اجل الارتفاع عن حضيض الكتلة الممتدة الصلبة التي لا يمكن النفاذ اليها والتي اوثقت اليها ولكنها مضطرة في الكثير من الاحوال ان تخضع لنيروها . اما في الانسان على خلاف ذلك ، فبديهى ان المادة ان هي الا الاداة التي يتدرع بها المبدأ الفاعل في ممارسة وظائفه . فالاولى هي غلاف بكيف فعل الثانية ، وربما كانت تستطيع بدونه ان تفعل بحرية اعظم ، ولكنها قد لا تستطيع بدونه ان تفعل

قط ، وعلى كل حال لا تستطيع بدونها ان تضي على افعالها الطابع الحسي . أفلا يبدو ثانية ان القوة الفاعلة تنمو وتتكامل من حيث وجودها ، بمقدار ما ترتفع عن حضيض المادة ؟ ... هوذا بحسب هذه الفرضية اطراد تقدم القوة الفاعلة الكامنة في المادة . فهي قد لا تعدو بادىء الامر اصغر اجزاء المادة ، ولكنها تتمكن بفضل مضاعفة جهودها وتطوراتها المطردة من ان تصبح القسم الرئيسي . واني لاميل كل الميل الى الاعتقاد بأن هذه القوة هي اهم صفات الوجود واعمها le fond de l'être وان المادة هي الاداة التي تعرب هذه القوة بواسطتها عن افعالها . ولو طلب اليّ تحديد مفهومي لهذه القوة لاجبت ، مع عدد من الفلاسفة ، اني اتمثلها نزعة نحو التغير سعيًا وراء الافضل ، اذ ان كل تغير هو عبارة عن الاستعداد المباشر لتغير آخر افضل منه ،^{٨١} .

وليس ذلك نهاية هذه الظاهرة ، كما يضيف روينيه :

« ان التقدم لم ينته بعد . فقد يكون ثمة اشكال ادق وقوى افعل من التي يتركب منها الانسان . تتمكن القوة بالفعل من التحرر شيئاً فشيئاً من كل ميولانية وهكذا تستهل عالماً جديداً . ولكن لا نطلقنّ لذواتنا العنان في فياني الامكان الذي لا حد له »^{٨٢} .

هنا نرى بوضوح فلسفة التطور الخلاق* في شكل اولي . ومما يزيد في شبهها بنظيرتها في القرن العشرين هو انها هي ايضاً تختلط آخر الامر بضرب من الظواهرية ، على شكل محبّر . فالمادة التي تعترض سبيل المبدأ الفاعل هي مع ذلك منبثقة عنها ولا توجد الا كمظهر خارجي لها ، بينما المبدأ الفاعل بحد ذاته غير ذي حيز .

* l'évolution créatrice هو الاسم الذي اطلقه برغسون الفيلسوف الفرنسي المعاصر (١٨٥٩ - ١٩٤١) على مذهبه الفلسفي .

« لما اعتدنا ان نحكم على حقيقة الاشياء على اساس المظاهر التي تقع حواسنا عليها ، فنحن نتنكب عن التسليم بوجود اي شيء في العالم عدا المادة ، ما دمنا لانرى الا المادة . وكما قال مؤلف معاصر ، ما دامت جميع التكييفات التي تدرکها حواسنا في عالم الطبيعة هي عبارة عن التنوع الذي يلحق بحدود الامتداد وحسب ، فاذا اضطررنا الى التخلي عن هذا الامتداد فاننا نجد انفسنا في الحال امام اللاشيء المحض ، كما يبدو ، فنحن نتوقف كما لو لم يكن وراء ذلك شيء قط . ولسنا نأبه لكون العالم المادي او المرئي مجموعة من الظواهر ليس الا ، وانه لا بد من وجود عالم لامرئي ضرورة ، هو اساس العالم المرئي وموضوعه ، اليه يلبغي ان نرد كل ما هو حقيقي وجوهري في عالم الطبيعة . وهذا العالم اللامرئي هو مجموع سائر القوى العاملة على تحسين ذاتها ، والتي تحقق ذلك فعلا ، عن طريق البسط والاستكمال الدائمين لفعالها ، بمقدار ما يتفق ذلك مع كل منها . فثمة تدرج في سلم القوى في العالم اللامرئي كما ان في العالم الممتد او المرئي تصاعداً في الاشكال ، ٨٣ .

يبسط بوني في الانبعاث الفلسفي ، او نظرات في الحال الماضية والحال المستقبلية للكائنات الحية (١٧٧٠) *Palingénésie philosophique, ou Idées* sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans مغرب المركبات التأملية التي يصادفها المرء في تاريخ العالم او الفلسفة - او نسيجاً متشابكاً (يفوق نسيج ليبنتز ذاته في تداخله) من الجيولوجيا وعلم الاجنة وعلم النفس وعلم المصير والميتافيزيقي ، في نظرة جامعة الى التاريخ الماضي والمستقبل لكوكبنا والكائنات التي تدب عليه - وهو تاريخ يصح الافتراض ان له نظائر على سطح كواكب اخرى . كانت تلك محاولة اخرى تختلف في بعض تفاصيلها لبسط المفهوم الليبنتزي لعالم متطور قادر على التلبس باشكال جديدة الى ما لا نهاية بسطاً اقرب الى الحس ، بالاستناد الى المعرفة العلمية او الفرضيات المتعارفة

في ذلك العصر . اما هل يصح دعوة ذلك شكلاً من اشكال التطور فهي مسألة مصطلحات وحسب .

وعلى غرار لينتزر لا يوافق بوني على التخلي شكلياً عن المستلزم التقليدي لمبدأ التام القاضي بان كل شيء قد خلق منذ البدء ، « فجميع اجزاء العالم متعاصرة . وقد خلقت الارادة الفعالة دفعة واحدة كل ما كان يمكن خلقه »^{٨٤} . الا ان حقيقة تغير الطبيعة، من جانب آخر، اجلى من ان تحتاج الى دليل، وبينات التنوع والتزايد المطردين اللذين يلحقان بالحياة على سطح كرتنا، تبدو لبوني قاطمة . ولكن كيف يمكن التوفيق بين ذلك وبين مذهب اكتمال الخليقة الاصلية ؟ اذ بديهي ان ذلك المذهب لا يمكن حمله على محمل لفظي . والمعنى الذي يلبني ان يحمل عليه كامن في النظرية الجرثومية الميتافيزيقية التي اقتبس بوني مقوماتها الاساسية عن لينتزر . فجميع الافراد التي يتركب منها الكون قديمة قدمه لا اضمحلال لها . وهذه الافراد بالدرجة الاولى « نفوس » فلكل كائن عضوي نفس، وله ايضاً، كما يردف بوني، جسم وجرثومة او جُسيم عضوي *petit corps organique* غير قابل للتلاشي كذلك، ومقترن دوماً بتلك النفس المفردة . وفي كل فترة من الفترات يتركب جسم الكائنات العضوية المفردة من عدد من تلك الجسيمات العضوية التي لم تتلبس بعد اجساماً عضوية خاصة بها قادرة على مهارة وظائف الامتصاص والنمو والتوالد . والمحلل الجسم العضوي قد يسمح للجسيمات الداخلة فيه ان تنفرد بعملها، اذا صح القول . ولما كانت « نفس » حية الماء مثلاً غير متجزئة، فهذه النفس لا تنقسم الى اجزاء عندما تنشط الحية، بل يتاح على هذا الوجه لبعض الجراثيم - اعني جراثيم فرعية مكبوتة كانت تقوم من قبل في ثنايا ذلك الجسم « ان تنمو، وعندها تأخذ النفس التي افترضتها قائمة في تلك الجراثيم مباشرة الاحاسيس المتصلة ببقاء الفرد . وعلى هذا الوجه يتكون قدر ما من الاشخاص الجدد والذوات الجديدة »^{٨٥} . ولا يعدو عدد تلك النفوس او معظمها اذن في معظم مراحل

وجودها كونها قابليات للاحساس وحسب، لا كائنات محنة بالفعل، وتبقى جراثيمها وحدات صغيرة للمادة الحية لا تتغير حتى يحين الوقت المناسب لاستهلال حياتها الفاعلة كأفراد. ومع ذلك يسند بوني الى كل نفس ضرباً من الذاكرة العضوية الباطنية الواعي، تقوم منها الجرثومة مقام الاداة المادية، الحاملة في ثناياها سجلاً دائماً لبقايا تجاربها الغابرة.

ويتضح من بينات الجيولوجيا وعلم النفس، كما يقول بوني، ان كوكبنا قد مر بسلسلة طويلة من العصور يتصف كل منها بثورة، اي بكارثة ثلاثت اثناءها جميع التراكيب العضوية الموجودة آنذاك - دون الجراثيم، وبالطبع دون النفوس المقترنة بها. ولكن لما كانت جميع الشروط الخارجية لكل عصر تختلف مادياً عن الشروط السائدة في العصور السابقة، والاشكال والاعضاء والمعاني لكل نوع لا بد ان تتكيف وفقاً للشروط الطبيعية للعصر الذي تعيش فيه، فنوع الجسم الحشن الذي قد تنلبسه جرثومة ما عندما تعود الى الحياة ثانية في عصر جديد لا بد ان يختلف عن التجسيدات السابقة له. وجميع تلك التحولات اللاحقة انما مهد لقيامها، سواء اكانت مرسومة من قبل حرفياً ام لا، في تركيب الجرثومة عند بداية الخلق. يقول بوني: «ان تصور ان جراثيم جميع الكائنات العضوية كانت من قبل مركبة او معدودة، بناء على ارتباط معين بالثورات المختلفة التي كتب لارضنا ان تمر بها»^{٨٦}. وهكذا كتب صباح الخليفة الاول دون شك بمعنى ما كل ما كان من شأن جميع الاصباح اللاحقة ان تكشف عنه - ولكنه كتب ذلك بخط من خطوط الاختزال النبوي.

وبوني موقن على اساس علمية - ناهيك بالدينية - ان تسلسل العصور وبالتالي الانواع العضوية، ينطوي على ارتقاء من الأدنى نحو الاعلى. والاطوار الجنينية للنشأة الافراد تدل على الاشكال التي مر بها الحيوان تباعاً في حقب الكرة الارضية الغابرة. (وهذا احد التشوفات الاولى لنظرية التكرار). الان

« ثورات الكرة الارضية » لا يمكن تصور نهاية لها . وفي الزمان المستقبل اذن كما في الزمان الغابر سوف تعود كل جرثومة الى الظهور في سلسلة متعاقبة من التجسيدات العليا دوماً . وانواعنا الحالية سوف تنبثق عن اشكال على وجه ما ، « تختلف اشكالها الحالية كما ستختلف كرتنا الارضية عن وضعها الحالي . ولو اتيح لنا ان نتأمل في مشهد هذا التحول الرائع لما استطعنا على الأرجح ان نتعرف الى اي نوع من انواع الحيوان المألوفة لدينا الآن ... بل لكننا نشاهد عالماً جديداً كل الجدة ، ومجموعة من الاشياء التي ليس لنا ادنى فكرة عنها الآن ،^{٨٧} . الا ان هذا التقدم المطرد للانواع لا يبدو تقدماً يحصل من جيل الى جيل ، عند بوني . فقدرة المحارة على « التكامل » لا تعني ان المحارات سوف تتحول تدريجياً في غضون اطوار الوراثة في الحقبة الحاضرة ، بحيث تصبح سلالتها البعيدة افيالاً او بشراً او ملائكة كروبية ، بل تعني ان الجسم العضوي لكل محارة فردة سوف يبقى محفوظاً بعد موتها دون اي تغير ، حتى تطراً حال جديدة مناسبة على الارض تؤدي الى التفتح الجديد الاعلى . وبالنسبة الى الجراثيم التي تتطور بالفعل حتى تصبح حيوانات فردية متكاملة في هذه الحقبة او حقبة سابقة من حقب العالم ، سوف يبقى ايضاً ضرب من الذاتية الشخصية المنوطة بالذاكرة ، وبالنسبة الى تلك الجراثيم التي لم يكتب لها ان تولد « في اطار عالمنا الحالي » ، سوف يكون ثمة نشوء ، ولكن دون ذاكرة . « ونفس التدرج الذي نشاهده اليوم بين مراتب الكائنات العضوية المختلفة سوف يوجد ايضاً دون ريب في طور مقبل من اطوار ارضنا (اي ان السلسلة سوف تبقى متصلة) ، ولكنها سوف تخضع للسبب تقررهما درجة التكامل الخاصة بكل نوع . وعندما يتخلى الانسان للقرود ، وقد انتقل الى موطن آخر يتناسب اكثر مع سمواته ، عن تلك الاسبقية التي يتمتع بها اليوم بين حيوانات كوكبنا . وفي هذا التجديد العام للحيوانات قد يوجد لينتز او نيوتن جديداً بين القرود او افيال ، وقد يوجد بيرو Perrault او فويان Vauban جديداً بين الجرذان ،^{٨٨} . فكل نوع حالي سوف يمضي قدماً نحو الكمال دون شك ، كما رأى بوني . وما

ذلك الا لان كل فرد من افراده سوف يبعث ثانية على شكل افضل خلال « دورات الكرة المقبلة ». وهكذا يبدو انه يمكن ان يدعى بوني « رائداً من رواد التطور »، كما دعي احياناً، بمعنى غامض . ولم يعتبر السلسلة الصاعدة للاشكال العضوية التي اقرها ناجمة عن تطورات الولادة العادية اثناء حقبتنا هذه او اي حقبة اخرى من احقاب العالم، بل كانت تقوم على التغيرات الخارقة غير المتواصلة التي تحدث في المظاهر اثناء فترات زمنية شاسعة وفي اعقاب كوارث عظمى وحسب، تضحل فيها الحياة العضوية عن وجه الكرة الارضية بكاملها، باستثناء «جرائم» الحيوانات الفردية التي لا تضحل ولا تدرك . واذا قوبلت تأملات بوني هذه بالفرضيات التطورية التي تقدم بها موبرتوي وديدرور وروبينه، فهي بدائية ورجعية بداهة .

لقد بلغنا الآن في هذا الترتيب الزمني التقريبي لاستعراضنا لتاريخ فكرة واحدة، بداية هذا التغير العميق الحامم، (والمعقد والمشوش ايضاً)، للمفاهيم السابقة والتقديرات القيمة الذي يدعى عامة والى حد ما على شكل مؤسف الرومانطيقية . وسوف تعالج المحاضرات التالية علاقة نزعتين اثنتين بموضوعنا العام، هما من اهم النزعات الفكرية في الحقبة الرومانطيقية ومن اغناها .

الرومانطيقية ومبدأ التمام

من سخریات تاریخ الفكر الحافلة بالعبء ان مبدأ ما قد يأتي به جيل ما لتأييد نزعة او روح فلسفية ملائمة له ، كثيراً ما يقين انه يشتمل ، دون ان يتنبه المرء الى ذلك ، على جرثومة نزعة مضادة - وان يقوض بفضل متضمناته الخفية روح العصر التي توحي منه ان يؤبدها . وليس بين الشواهد على هذه السخرية اغرب من تلك التي قد نصادفها في تاريخ مبدأ التمام والاتصال . فقد كان يستشهد بها كما رأينا بالدرجة الاولى في القرن السابع عشر واولئل القرن الثامن عشر ، في دعم العقيدة القائلة بطبيعة العالم المنطقية ، وقصد بها ان يبررا الاعتقاد بعقلية الوجود وتماه واكماله الثابت وانتظامه وتماسه . ومع ذلك فقد كانا في الاساس مناقضين كل المناقضة لمذهب عصر اليقظة العقلي البسيط . فكان الامر الاخير لرواجها ادخال عدد من الانماط والمفترضات الفلسفية التي تبلورت في اواخر القرن (الثامن عشر) في حركة فكرية واعية ثورية عنيفة ، اطلق عليها عامة اسم الرومانطيقية . وقد ولج مفهوم سلم الوجود التمام والمتواصل حلقة الفكر المتعارفة في القرن الثامن عشر مزوداً بكتاب توصية من ذلك المصدر الجليل ، مبدأ التعليل الكافي ، فما لبث ان ساعد على ادراج نفر من افراد تلك الحلقة في عداد المنبوذين الفكرين ، بما في ذلك نصيره الاصلي .

ففي جميع مناطق الفكر تقريباً إبان عصر البقظة كان الافتراض السائد ان العقل - الذي كان يعتبر بمثابة الالمام بطائفة من الحقائق البسيطة البديهية ... انما هو واحد لا اختلاف فيه عند جميع الناس ويتحلى به البشر بأمرهم على السواء ، وان هذا العقل المشترك ينبغي ان يكون هادينا في الحياة ، وان الفهم الكلي المتساوي والقبول الكلي وحتى الالفة الكلية هي بالنسبة الى جميع افراد الجنس البشري العاديين ، بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان والعرق والميول والمواهب الفردية ، المعيار الحامم للاتصال او القيمة في جميع تلك الابواب التي تهم البشر ، وان الاصاله Gültigkeit تعين الاصاله الشاملة Allgemeingültigkeit (وهو ما توجزه اللفظتان الالمانيتان باقتضاب شديد) ، وانه ينبغي بالفعل التحقق منه بالرجوع الى شموله Gemeinheit الفعلي او المزعوم . فليفحص الفرد ، كلما عرض مذهب ما عليه كي يأخذ به او اترقني ما كي يتأمله او يستمتع به ، ما اذا كان فيه شيء لا يمكن اعتباره مما يقع في متناول كل ذهن عاقل ولا يبدو بديهيًا في نظره ، بفضل « نور الطبيعة المستقل » او اشكال التجربة تلك التي لا تبيان بينها في اي مكان . فاذا وجد فيه ذلك العنصر الذي لا يمكن تعميمه ، فليلق به جانباً كديانة فاسدة او مذهب خلقي باطل او كفن سيء ، حسبما اتفق . وهكذا اعترض الموحدون العقليون على العقيدة المنزلة بالدرجة الاولى لانها كانت تفتقر الى العمومية من ناحيتين : أ - كانت « تاريخية » فلم يكن من الممكن معرفة بنودها من قبل الذين عاشوا قبل الجهر بها او لم تصلهم بينات تاريخية قاطعة عليها . ب - لما كانت ملخصة في دساتير الايمان ، فقد كانت معقدة ومبطنه « بالامرار » ، فلم تكن اذن من النوع الذي يستطيع جميع الناس ، المتوحش منهم والمتمدن ، الساذج منهم والعالم ، ان يفهموها حالاً ويدركوا حيداً انها صادقة . « فالديانة الطبيعية » ، اذا ذكرنا احد تعاريف فولتير لها ، لا يمكن ان تشمل الاعلى « مبادئ الاخلاق المشتركة بين ابناء الجنس البشري »^١ . وقد اعلن ذلك النصير المتحمس للعقيدة الضحيحة ، الدكتور

صاموئيل كلارك ، فعلا ان «جميع منكري الوحي» يسلمون بالمقدمة القائلة «ان ما ليس معروفاً لدى جميع الناس فليس بما يفتقر اليه اي منهم» . وكما قال سويفت Swift ساخراً لكن دون اجحاف : كان الافتراض ان قضية ما «ليس بوسع ذوي الضعف الالباب ادراكها في الحال ليست من مقومات العقيدة الديلية» .

وقد كان المدلول ذاته للعموم والتبين بوضوح لكل ذهن عاقل بجد ذاته ووحدة المحتوى في اغلب الاحوال مما تنطوي عليه لفظة «الطبيعة» ، وهي لفظة رجراجة ، في قرينتها الخلقية ، اي في مفهوم «سنة الطبيعة» في الفلسفة السياسية والخلقية . وقد كان شيشرون قد اقام علاقة تكافؤ شكلية بين «المسلم عموماً» وسنة الطبيعة *lex naturae* ^٢ ، وكذلك رد المشترعون الرومان القانون الطبيعي *jus naturale* الى قانون الامم *jus gentium* ، اي الى مبادئ العدالة تلك ، «المصطلح عليها عند جميع الشعوب دون تفاوت والتي هي عبارة عن عناية إلهية ما ، ثابتة ابدأ وباقية على حالها دون تغير» ^٣ . وتلك كانت القضية الوحيدة التي كانت معظم المدارس الخلقية في القرن الثامن عشر متفقة عليها والتي لم تكل من معالجتها . «ان لوحات السنة الطبيعية» ، كما قال بولينبروك ، «هي من الوضوح بحيث لا يستطيع اي امرئ قادر على قراءة أبسط الحروف ان يخطيء في قراءتها . وهكذا ، فما من مجتمع سيامي وضع نظاماً من الشرائع قط مناقضاً لها مناقضة مباشرة وصریحة» . «وسنة الطبيعة من الوضوح والخطورة بحيث يستحيل الذهاب الى انها لم تكن دوماً عبارة عن قانون القوانين» ^٤ . وقد رد فولتير واجب الانسان برمته الى هذا الدستور الكلي الذي لا يتغير ، البسيط كل البساطة في احكامه :

«ان الخلق الباقي في كل زمان وفي كل مكان على حاله ...»

هو قانون افلاطون وسقراط وقانونك انت .
وان الطبيعة هي رسول هذه العبادة الازلية .
وذلك القانون الاسمى في اوروبا وفي اليابان ،
هو الذي ألهم زرادشت واثار سبيل صولون ، .

ولكن هذا الافتراض نفسه كان المصدر الذي انشقت عنه كما هو بين معظم
مبادئ النقد الكلاسيكي الجديد* . وهنا ايضا كان يمكن الاستشهاد بثقات قدماء
عظام ، وقد استشهد البعض بهم بالفعل . فقد كتب لونغينوس Longinus :
« برسعك ان تصف بالرفيع والجميل والاصيل ذلك الذي يطيب لجميع طبقات
الناس ويروج بينهم على السواء . فعندما يجمع اناس مختلفو الامزجة والاعمار
والصنائع والميول على الاستحسان المشترك لاي فعل ، فهذا التآلف بين شتى
الاحكام المختلفة يسم ذلك الفعل الذي يقابل بمثل ذلك التصفيق بسمة رفيعة لا
مراء فيها من القدر » ° . والشواهد الرئيسية في القرن الثامن عشر على اقتصار
القيمة الجمالية على ما يحظى بالاستحسان العام تكاد لا تحتاج الى تكرار ، مثال
ذلك ، الفقرة المعروفة من مقالة في النقد لبوب ترادف فيها لفظة الطبيعة تقريبا
البديهي ، اي ذلك الذي « دار عليه الفكر مراراً » :

« شيء نجد حقيقته الجازمة عند النظر ،

ويعيد الينا صورة ذهننا » ٦ .

وان تفسيرات الدكتور جونسون لهذه الصفة الكلية وهذا الجري على وتيرة

Neo-classical *

واحدة في النظرية الجمالية معروفة ايضاً . ولكن يجدر بنا ان نلاحظ كيف استخلص الروابط المنطقية بين الاصرار على نوع الاستحسان لاثرفني والاصرار الكلاسيكي المحدث على ان على المرء ان يقصر «تقليده للطبيعة» على الانواع العامة ويتنكب عن تصوير الافراد -- بما في ذلك من اسقاط متعمد للون المحلي والتفضيل المتمدد في الشعر للصفة المألوفة العامة . والعلة الدقيقة ، كما تذكرن ، للذهاب الى ان « من قواعد الشعر العامة انه ينبغي سكب جميع الفاظ الفن المناسبة في تعابير عامة » ، انما كانت « ان على الشعر ان ينطق بلغة كلية » ^٧ . وقد تذكرن ايضاً كيف تجرأ الدكتور جونسون بقحة ، تحت تأثير هذا المبدأ ، على التنديد بشكسبير لان رومانتي مسرحياته ليسوا رومانين حقاً وملوكه ليسوا من رعييل الملوك فعلاً - وان شخصياته باختصار « لا تتكيف تبعاً للخصائص او الدراسات او المهن التي يقتصر مفعولها على فئات صغيرة » ، بل تكشف عن خصال « الانسانية جماء » ، على غرار ما سوف يطالعنا العالم به درماً وما ستقع عليه المشاهدة ابدأ . كان الدكتور جونسون يمتت الموحدين العقليين ، الا انه يطالب ، في اشارته في كتاب « رأس الآس » *Rasselas* الى خطوط السوسن في باب وصف زهرة او مشهد طبيعي ، بمثل ما طالب به الموحدون العقليون في باب الدين - وانما تكلف ذلك آخر الامر تحت تأثير نفس الافتراض المضمر ^٨ . فالتشبه بالعميدة الصحيحة في الفن والخروج عن تلك العميدة في الدين انبثقا في تلك الحقبة عن اصل واحد . والبسط الكلاسيكي لكل هذا بالانجليزية يوجد مع ذلك في مقالات رينولدز *Reynolds's Discourses* ، ولكن ليس لدينا الوقت ولا بنا حاجة ، للتطرق الى هذه المقالات هنا . واكتفي بالتذكير بشاهد واحد على المفعول اللاحق لتأثير رينولدز . فعندما عاد توماس وارنون *Thomas Warton* سنة ١٧٨٢ عن خروجه في سن شبابه عن اساعة المهارة القوطية هتف مخاطباً رينولدز :

« ان يدك القوية قد حطمت السلسلة القرطية

وردت روعي الى كنف الحقيقة ثانية .

الى كشف الحقيقة التي لم تقصر على ذوق خاص ،

بل يفتن شكلها الكلي البشرية جمعاء .

هذا الارتداد الجمالي كان في نظر الشاعر نتيجة التأمل في نافذة مصلى الكلية الجديدة New College في او كسفورد ، التي زورها السير جوشوا Joshua . ولكن بوسعنا التحقق الى حد ما ان ذلك الشاهد على الصفات الكلاسيكية المزعومة في الفن ، لم يكن ليلعب ذلك الدور لو لم تؤازره أدلة كتاب « المقالات » .

اما المذهب القائل بتفوق القدماء وتفوق ذلك الفن الذي حذا اصحابه حذر القدماء فقد كان ، كما هو بين ، نتيجة منطقية للزعة الكلية ذاتها . اذ ان القدماء وخدم قد اتيح لهم ، اذا صح القول ، الزمان الكافي لتطبيق محك القبول الكلي (المزعوم) عليهم وكما يقول كاتب مغمور ولكنه يمثل العصر :

« اننا لا نخضع لسلطة قواعد النقد لان ارسطو وهوراس قد وضعاها ، بل لان تلك القواعد قد استمدت من آثار ظفرت باعجاب الطبقة الراقية من البشر منذ ظهورها حتى اليوم دون انقطاع . فكل ما اعتبر جميلاً بالاجماع طوال اجيال متطاولة في القدم لا يمكن الا ان يتفق مع فكرتنا الصحيحة الطبيعية للجمال » .

وهكذا كانت كفة الميزان تميل ضد اي مجدد حديث ، ما دام لم يكن بوسع ان يزعم بطبيعة الحال انه « قد فاز بالاجلال الكلي طوال اجيال متطاولة في القدم » . اصف الى ذلك انه لم يمكن السماح باي صفة او اثر دخيل اصلاً على الفن القديم ، اذ كان لا بد له من ان يفتقر الى الكلية في الوقت نفسه . فالزعة الكلية الجمالية

وغير الجمالية، بمقدار ما التزمت منطقياً، كان لها آصرة قربية جلية مع ضرب من البدائية - ما دام كل ما لم يكن في متناول الناس الأول او على الأقل ممارسي فن من الفنون الأول، لم يكن مشتركاً بين افراد البشر . وبناء على منطق مماثل اضطر الموحدون العقليون الى الجهر بان مذهبهم «قديم قدم الخليقة» .

ولذا كانت الجهود الرامية الى الاصلاح والتقويم في المذاهب والمؤسسات وفي الفن خاضعة في جلتها طوال قرنين الى الافتراض ان على الانسان، في كل طور من اطوار نشاطه، ان يتقيد ما امكنه ذلك بمقياس حسبه كلياً غير معقد وغير متغير، ذي شكل واحد بالنسبة الى كل كائن عاقل . فعصر اليقظة كان ، باختصار، عصراً يستهدف في نزعته السائدة على الاقل تبسيط الفكر والحياة واخضاعها لمقياس واحد - او اخضاعها لمقياس واحد عن طريق تبسيطها . وقد اوجز اسبينوزا ذلك في ملاحظة يحكيها احد المترجمين الاول له : « ان غرض الطبيعة هو جعل البشر متكافئين ، ما داموا اولاداً لأم واحدة »^{١٠} . والنضال من اجل تحقيق هذا الهدف المزعوم للطبيعة والحلمة العامة على تباين الناس وآرائهم وقيمهم ومؤسستهم ، كانا (اذا اضفنا اشكال المقاومة لها والنفور منها آخر الامر) الظاهرة الاساسية السائدة في تاريخ اوروبا الفكري منذ اوخر القرن السادس عشر حتى اوخر القرن الثامن عشر^{١١} .

لم يطرأ في تاريخ الفكر بكامله تغيرات في مقاييس القيم اعتمق وابعد اثرأ من تلك التي حدثت عندما اخذ المبدأ المقابل ينتشر انتشاراً واسعاً - اي عندما ساد الاعتقاد بان التنوع بحد ذاته، فضلاً عن تنوع بعض اطوار الحياة البشرية او كلها، هو من مقومات التفوق الجوهرية، وان غرض الفن بوجه خاص ليس بلوغ مثال ما من كمال الصورة في عدد ضئيل من الالوان الفنية الثابتة ولا ارضاء العامل المشترك الادنى للذوق الفني الذي يشترك به جميع البشر في جميع العصور، بل هو اتم تعبير ممكن عن وفرة التباين القائم بالفعل او بالقوة، في عالم

الطبيعة او عالم الانسان . اما بالنسبة الى وظيفة الفنان في صلته بجمهوره فهي ابراز طاقات من الادراك والحساسية والالتذاذ ما زالت بعد كامنة في معظم الناس، وقد لا تقبل التعميم . ومع ان هذه المفترضات ليست العامل الهام الوحيد ولا شك، فهي العامل الوحيد المشترك في عدد من النزعات المختلفة في نواحيها الاخرى والتي قد دعاها هذا الناقد او المؤرخ او ذلك، رومانطيقية : اي الزيادة التي لا تحصى في عدد الالوان والاشكال الشعرية، والتسليم بجواز اللون المختلط genre mixte، والولع بالتمليح goût de la nuance، وومم ما هو مدعاة للسخرية بسبب الطبيعة والبحث عن اللون المحلي، والعمل على اعادة التركيب في الخيال للحياة الباطنية الخاصة بالشعوب المتباعدين في المكان والزمان او في الوضع الثقافي، والبسط للذات، والاصرار على الامانة الجزئية في وصف المناظر الطبيعية، والنفور من البساطة، وسوء الظن بالصيغ الكلية في السياسة، والعداء الجمالي لتعميم المقاييس، ورد المطلق الى «الكلبي المحسوس» في الميتافيزيقى، والحس «بعممة ما هو ناقص»، والاقبال على الخصائص الفردية والقومية والعنصرية، والحط من قدر الابتكار البديهي الرفيع (الدخيل على معظم العصور السابقة الاولى)، والسعي الارادى الباطل والمستحيل عادة وراء تلك الخاصة . ولكن ليس من الخطير جداً ان نطلق على هذا التحول لتبار المفترضات السائدة في باب القيم اسم الرومانطيقية او لا، اذ الهام هو ان نذكر ان ذلك التحول قد حصل وانه قد ميّز اكثر من اي شيء آخر المفترضات السائدة في عالم الفكر في القرن التاسع عشر وفي قرنتنا هذا (حسن ذلك في نظرنا ام ساء) عن مفترضات العصر الذي سلفه في التاريخ العقلي للغرب . وحاصل القول ان هذا التغير قد قام على احلال ما يمكن دعوته بفلسفة التنوع محل فلسفة الوحدة، كمفهوم استتب له الامر في معظم مناطق الفكر التقويمية .

وعلاقة هذا التغير الذي طرأ على الفكر التي نستعرض هنا تأثيرها التاريخي وتصاريف الدهر التي أملت بها، هو ما اود الاشارة اليه في هذه المحاضرة بالدرجة

الاول . « ان الطبيعة تستمر على وثيرة واحدة » هي المقدمة التي استنتج منها ،
تلميحاً او تصريحاً ، المفكرون الجماليون الذين منحوا منحى " كلاسيكياً محدثاً
النديجة القائلة ان الفن ينبغي ان يكون واحداً بين جميع الشعوب وفي جميع
الازمنة ١٢ . الا ان الكتاب الذين تطرقوا الى سلسلة الوجود (وهم في معظم
الاحوال نفس الكتاب) كرروا دون ملل نقيض هذه المقدمة : اي « ان الطبيعة
تنوع فنها على اكثر ما امكن من الوجود » ١٣ . فطبيعة مبدأ العالم العقلية ،
بحسب فلسفة ليبنتز ، كانت تتجلى كما رأينا في التباين الاقصى للمخلوقات . فكل
جوهر فرد يعكس العالم من زاويته الفريدة الخاصة ، وبالتالي على طريقته الفريدة
الخاصة ، ومن هنا امكن تحقيق التنوع الاقصى الذي يدور عليه كمال الكون :
« فعظمة الله تتضاعف بفضل ذلك المقدار من التمثيلات المختلفة لعالمه » ١٤ .

« كما تبدو المدينة ، اذا نظرت اليها من عدة جوانب ، مختلفة كل الاختلاف
وتكتسب ما قد يدعى صفة الكثرة البصرية ، كذلك نجد تعدداً موازياً لعوالم
مختلفة ، من خلال التعدد اللامتناهي للجواهر البسيطة او (الفردية) ، وهي مع
ذلك ليست مشاهد لكون واحد بيمينه ، تبعاً لوجهات النظر المختلفة لكل
جوهر . وهذا هو السبيل الى بلوغ اقصى مدى ممكن من التنوع ، اعني السبيل
الى بلوغ اقصى ما يمكن من الكمال » ١٥ .

وكل مسمى يقوم به الانسان اذن للحد من هذا التباين يتنافى مع التدبير
الكوني . وقد رأينا اديسون من قبل يتبين « خيرية الله في تنوع المخلوقات الحية
كما تبينها في كثرتها » ، اي في كونه « قد عين في خليقته كل درجة من
درجات الحياة وكل طاقة من طاقات الوجود » ، وردم « فجوة الطبيعة بكاملها ،
من النبات حتى الانسان ، بانواع مختلفة من المخلوقات ، يقفو كل منها اثر الآخر
صعداً ... والمسافة الفاصلة بينها هي في حال من العناية والتدبير بحيث تكاد لا
تجد درجة من درجات الاحساس الا وتتجلى في جزء من اجزاء عالم الحياة » ١٦ .

وكان هالتر قد استخلص بوضوح الامثلة اللائقة بالانسان : « سعادة الكائنات المائنة كائنة في طلب التنوع » . تلك بعض الشواهد المنتزعة من لائحة طويلة من التعابير عن هذا المذهب ترقى الى اوائل القرن الثامن عشر ، ووراءها جميعاً التراث المتواصل المبتدىء بافلاطون والماسار بالاflatونيين المحدثين والمدرسين وبرونو ومؤلفين آخرين من كتاب عصر النهضة . ويجدر بنا ان نذكر ان القول بان على الانسان ان يقتدي بالله وان يعمل بقدر استطاعته حتى في هذه الحياة على عكس الصفات الالهية ، كان جزءاً من التقليد الشديد في الدين والاخلاق ، وانه كان من مقومات التراث الكلاسيكي في الجماليات القول ان على الفن ان يقلد الطبيعة ، لا بمعنى نسخ الاشياء الطبيعية او تصوير الخلق البشري تصويراً اميناً وحسب ، بل بمعنى الانسجام مع الخواص العامة للطبيعة وسبل التدبير التي يتكلفها خالقها . فليس على الفنان البشري ان يقلد آثار الصانع الاكبر وحسب ، بل اساليبه ايضاً ، بقدر استطاعته . فمهمة النحات والموسيقي والرسام ، كما قال اكينسايد ، هي العمل على اعلان سلسلة الماهيات الماثلة للعقل الالهي « على الملائكة بواسطة الاشكال او الاصوات او الالوان » :

« على غرار ما يصور الصانع الاعظم

فكره اللامحدودة ، في اطار الطبيعة ،

في هذا الاطار الخارجي (اذا جاز ان

تخرج مثل هذه الكلمة الجريئة من افواه البشر) ...

ولكن الصفوة هم الشعراء ، وهم قوم بلغاء يقيمون على سطح الارض

كي يكسوا كل ما تمجيب به النفس او تهيم به

بكساء اللغة او العدد . وهكذا بَسِطَ امام هؤلاء

حقل يحكي ميدان الطبيعة رحابة ،

بل قل ارحب : متنوع تنوع افعال بديهية

الانسان الحادة ، ومتسع اتساع مرامي ارادة الانسان :

ذاك هو الشاعر لا يتحكم به طول او عمق

او حيز او شكل ، ١٧ .

ويجب ان نذكر ايضاً ان النظام الكوني كان قد راح يتخذ في اواخر القرن الثامن عشر شكل عملية من التنوع المتزايد ، لا التنوع الثابت اللامتناهي . واذ أضفي على سلسلة الوجود صفة الزمان ، فقد ذهب عدد لا بأس به من كبار الكتاب الى ان الاله الذي كانت تكشف عنه إله يتجلى من خلال التغير والفيروسية ، وان نزوع الطبيعة الدائم انما هو نحو توليد انواع جديدة ، وان مصير الانسان هو ارتقاء جميع ابراج الصور في تعال متواصل على الذات . ولما كان ذلك الجانب من الفكر الغربي الذي كان يتلخص في مذهب سلسلة الوجود عبارة عن تشديد متزايد على مفهوم الله كخلاق لا يكمل فقد لزم عن ذلك ان على الانسان ، كفاعل خلقي او فنان ، اذ يتوخى محاكاة الله ، ان يكون بدوره «خلاقاً» . هذه اللفظة التي اصبحت في ايامنا من جراء التكرار نفمة مملّة ، كانت ما تزال تعبر في اواخر القرن الثامن عشر عن فكرة مثيرة جداً وبالنسبة للفنون ، فكرة فائنة جداً . فقد كانت مهمة الانسان الرفيعة هي اضافة شيء من صنعه الى الخليقة والافاضة في غنى الاشياء بأسرها ، وعلى ذلك النحو وبطريقته الخاصة المتناهية العمل الواعي على تحقيق الغرض الكلي للكون .

وقد وجد معظم الفلاسفة البارزين في اوائل القرن الثامن عشر انه كانت
يكن في طبيعة الخير ، فضلاً عن التنوع والابتكار الدائم ، شيء من التنافر
احياناً ، ناهيك بالصراع ، وذلك حيث كان الخير يؤول تبعاً لمبدأ التام . وهنا
ايضاً كانوا يرددون ما قاله قبلهم افلوطين والمدرسيون و افلاطونيو عصر النهضة
ولاهوتيو القرن السابع عشر ، وميتافيزيقيوه . فالحجة التقليدية على التفاؤل في
جميع المصور ، كما يتبنا بياناً كافياً ، كانت تمثل الفنان الكوني * وقد زج في
لوحته بأدق التفاصيل المتنوعة الى درجة الجزء الذي لا يقاس من البوصة ، وهو
يعنى بالتام وتنوع المحتوى اكثر من عنايته بالبساطة وكمال الشكل ، ويبحث
عن غنى الالوان ووفرة التقابل حتى على حساب عدم التألف وعدم التساوق ،
ناهيك بما قد يبدو لنا تشويشاً . فثمة قدر عظيم من الصحة ، كما قال لينتز في
« قول القديس برنارد الرفيع : بأن منتهى النظام ان يحدث شيء احياناً دون
نظام » . وكما قال بلاكمور في قصيدة من اشد قصائد اوائل القرن الثامن عشر
التزاماً للعرف التقليدي ، حيث يتحدث عن الخالق لا عن الفنان البشري :

« لو تجلّسى الكمال تاماً في جميع الاشياء ،

لاندم كل جمال وكل تنوع » .

فاذا سلمنا ان التحول عن النظرة التوحيدية الى النظرة التنوعية الى الاشياء
هو اهم جانب مفرد من جوانب الثورة الرومانطيقية واخصه ، فبديهى انه كان
ثمّة في التراث الافلاطوني دوماً مبدأً ينحو نحو الرومانطيقية ، وان هذا المبدأ قد
أعرب عنه بوضوح وتشديد خاصين فلاسفة الحقبة التي تدعى بعصر العقل
وخلقيوها وشعراؤها المتفلسفون . وقد نشأ في كنف افكار هؤلاء الفلاسفة .

* يعني الله .

والشعراء الفنين الذين كتب لهم ان يكونوا قادة هذه الثورة في المانيا خاصة ابان العقود الاخيرة من القرن الثامن عشر . فقد علمهم ليبنتز ولوك وكانت وبوفون وبوني واديسون وبوب واكنسايد وهالتر ، ومائة من المؤلفين الاخر الاقل منهم شأنا ، ان افضل العوالم الممكنة هو اشدها تنوعاً في ألوانه وانه كان جزءاً من غرض المشيئة الالهية ان لا تترك اي امكانية من امكانيات الوجود دون تحقيق . وقد طبعت هذه المفاهيم التنويمية بوجه خاص ذهن القرن الثامن عشر بطابعها في غمرة الجدل الذي دار حول فلسفة التفاؤل ، التي هدر في سبيلها جزء ضخم من الطاقة العقلية في ذلك العصر . صحيح ان هذه المفترضات كانت تقترن عادة بمفاهيم اخرى تتضارب معها على وجه اساسي ، وبروح لم تكن تلتصق معها . ولم تكن متضمناتها الكاملة لتبدو للعيان الا عند تجريدتها تجريداً اوفى عن الفكر الاخرى التي كانت تميل الى مقابلتها وتجميدها . بيد انه استتب لها الامر في اذهان جيل جديد . ولنتذكر ايضاً ان انبعاث التأثير المباشر للافلاطونية المحدثه كان احدى الظواهر البارزة في الفكر الالمانى في التسعين من ذلك القرن . وقد بلغ باحد دارمسي هذه الحقبة ان قال :

« اذا كان لا بد لنا من التحدث عن مفتاح لسر الرومانطيقية الاولى فاننا واجدوه عند احد مفكري العصور القديمة ، اعني افلوطين . فهذا الفيلسوف الافلاطوني المحدث لم يوح بنظام نوفاليس Novalis بأسره ، المنشور في عدد لا يحصى من الشذرات وبعدها كبير من فكر شلنغ في مرحلته الوسطى وحسب ، بل امتد بآه الى ما وراء ذلك : فمن خلال نوفاليس وشلنغ اثر تأثيراً (قد يكون غير مباشر) على كلا الاخوين شليغل Schlegel * . ومن دون الالمام بهذه المسألة

* رها ولهم وفريدريخ ، من اقطاب الحركة الرومانطيقية في اواخر القرن الثامن عشر واراثل القرن التاسع عشر .

تبقى مقاطع كثيرة من المحاور الخاصة بالشعر ، ومن محاضرات برلين (لولهم شلينغل) احجية غامضة ، ١٨ .

كان ثمة والحق يقال قوى فعالة اخرى تنصب على هؤلاء المفكرين ساعدت على توليد خيرة فكرية جديدة ، من شأنها ان توحى بنفس النتائج . ولكن يمكن التدليل على ان ضغط مبدأ التام كان عاملاً فعالاً في ذلك التغيير العظيم الذي لحق بالمفروضات والذي يتجلى بأشد وضوح في الفكر الديلية والمثل الخلقية والجمالية وأشكال الحماس التي ظهرت عند جيل من الكتاب الالمان الذين بلغوا مرحلة النضج بين العقدين الثامن والعاشر (من القرن الثامن عشر) والذين اذاعوها بأنفسهم على سائر الملأ . قد يقال بالفعل بشيء من الوجاهة ان هذه الفكر لم تكن الا تعبيراً عن منازع دائمة من منازع الطبيعة البشرية ، كتب لها ان تصبح لسبب ما فعالة بوجه خاص في هذه الحقبة ، وان الاستشهاد بهذه المبادئ القديمة لم يكن الا ذريعة « لتعليل » الرغبات والحساسيات الجمالية التي كانت مكبوتة من قبل . اما المشكلة البسيكولوجية العامة التي يثيرها هذا القول – اي مسألة مدى انبثاق فلسفات الناس عن الاشواق العاطفية وخصائص المزاج الفردي او المعضلات الاجتماعية والعملية الاخرى لحقبة تاريخية معينة ، عوضاً عن معالجة مقدمات متعارفة معالجة منطقية حقيقية او مزعومة – فلن أنطرق اليها هنا . فمن الراهن على كل حال ان المذهب التوحيدى كان يهيمن بالفعل طوال عصر اليقظة ، بينما كانت المقدمات التنوعية خلال تلك الحقبة نفسها موضع استرسال دائم ومتزايد ، وان مستلزمات العملية حظيت آخر الامر بالقبول والتطبيق . ومن الراهن كذلك ، كما يبدو لي ، (مع انه قد يفترض غيري ما لست مستعداً ان افترضه دون تحفظ عظيم في هذا الباب) ، ان المبررات التي يوردها الناس لمعتقداتهم ومقاييسهم وأذواقهم ، ان هي الا تبرير لرغباتهم ولما يستحسنونه او يستهجنونه تلقائياً ، فامكانية ايراد المبررات او ما يبدو بمنزلتها ليست أقل

إلحاحاً . فقد وجد دعاة تلك الثورة ، التي نحن بسبيلها هنا ، في مبدأ التمام احد
المبرزين الرئيسيين ، وبالنسبة الى معاصريهم ، أبعد المبررات أثراً عندهم .

وفي فلسفة شيلر Schiller الفنية ، التي يبسطها في رسائله الفلسفية ، نجد
نتائج هذا المبدأ المناهضة للعقل والمفترضة للتنوع مستنبطةً بحجراً بالغة . فعن
مقدمات افلاطونية وليبلتزية يلبثق تبرير لروح «العاصفة والاجتياح»
Sturm und Drang . «كل ضرب من الكمال لا بد ان يوجد في غمرة اكتمال
العالم . فلكل ما يتولد عن الدماغ ولكل ما يمكن الخاطر ان يتصوره حق لا
يمارى بالانتماء الى هذا الادراك الارسع للخليقة . ففي هوة الطبيعة اللامتناهية
يستحيل انتفاء اي نشاط وانعدام اي درجة من درجات المتعة الداخلة في
تركيب السعادة الكلية ...

ذلك المدبر العظيم لهذا العالم ، الذي لا يسمح حتى بسقوط ورقة على الارض
عبثاً ، والذي لا يدع اي فجوة غير مسكونة اذا امكن الاستمتاع بالحياة فيها
والذي يسمح حتى بذلك الازدهار للذة التي تمتد جذورها الى قرارة الجنون ...
ذلك المخترع العظيم لم يكن بوسع السباح حتى للضلال ان يبقى خارجاً عن
غرضه الاعظم ، وان يترك تلك المنطقة الرحبة من مناطق الفكر خالية كثيبة
في ذهن الانسان ... وانه لكسب اصيل لكمال العالم وتديير من تدابير الحكمة
السامية ان يشغل العقل الضال حتى بلاد الاحلام المضطربة ويحرق حتى ارض
التناقض المهدبة ، ١٩ .

من كل ذلك يستنتج الشاعر الفيلسوف رومانطيقياً انه يلبني ان لا يقلق هو
او الصديق الذي يشاطره هذه التأملات قلقاً عظيماً من ان يكون قد «حمل
فورة دمه وأمانى قلبه ورغباته على محمل الحكمة الجديدة» . ولعل بنيان استدلاله

بأسره ليس الا نسيجاً واهياً من صنع الخيال . فلا بأس ا فالعالم قد
اصاب مزيداً من الثراء من ذلك الروم ومقاصد الخالق قد تحققت على وجه اوفى .

« في نشاط الفنان الالهي محترم القيمة الفريدة لكل جزء ، والعين الحافظة التي
ينظر بها الى كل شعلة من الطاقة حتى في احط المخلوقات تشهد على عظمتها كما
يشهد نظام المجموع الذي لا يحد . فالحياة والحركة هما الى ابعد حد ممكن مفخرة
الخلق الالهية ، التي تبلغ ذروة الروعة حيث تبدو مقصرة اعظم التقصير عن
بلوغ نموذجها الامثل . »

والمضمون الجمالي بديهي ايضاً ولا يمر به شيلر دون تنويه . فعلى الفنان
البشري ، قدوة بالفنان الالهي ، ان يجعل من التام في التعبير عن جميع اشكال
الوجود غاية نشاطه وليس ذلك بالنسبة اليه بالفعل الا منهجاً ينبغي تحقيقه
تدريجياً ، كما ينمو محتوى الفن تدريجياً في الثراء والتنوع جيلاً بعد جيل .

« ان هذا الاكتمال الاعلى لا يمكننا ان نحيط به في حدودنا الحاضرة . فنظرنا
لا يلم الا بجزء ضئيل من الكون ، والانصهار المؤتلف لمجموع المنازعات الضخم لا
يمكن ان يبلغ آذاننا . فكل درجة نتسلقها في سلم الوجود تيسر لنا مزيداً من
التمتع الجمالي ، الا ان هذا التمتع ذو قيمة دون شك ، بقدر ما يحثنا على نشاط
بماثل . فالاعجاب الباطل بعظمة لا شأن لنا بها لا يمكن ان يعود علينا باي نفع .
فالرجل الكريم الخلق لا تعوزه المادة التي يفعل فيها ولا القدرة على ان يصبح في
حقه الخاص خالفاً ، ٢٠ . »

والفنان البشري الذي يتخذ ذلك منهجاً له مدعو الى التذكر انه لن يكون
ضارباً على الفرار الكوني في جهوده الضئيلة الخلاقة ، اذا اتاح لقبدر بالغ من العناية
بالشكل ان يحمله على التضحية بغنى المحتوى . « فالاقبال على الشكل قد يؤدي

الى التفاضلي عن حقيقة المادة الضخمة . وواضح ان المبادئ الاساسية للنقد الكلاسيكي المحدث قد قلبت هنا رأساً على عقب .

وفي المؤلف نفسه ينكر اللاهوتي الشاب رسمياً مفهوم الاكتفاء الذاتي للاله، او المبدأ الارسطوطاليسي القائل ان «الله لا يمكن ان يفتقر الى الاصدقاء» . فكلوبشتوك Klopstock الورع كان قد وجه الى الاله مرة ثانية، قبل ذلك بأمد قصير، السؤال القديم :

«لماذا أبدعت الكون، ايها الاول، وقد كنت مكتفياً بذاتك ؟

أفأصبت مزيداً من الغبطة، لانك وجدت بالغبطة ؟»^{٢١}

بيد ان المطلق لم يجر جواباً . ونادى كلوبشتوك بان السر مغلق وان
الذهن المتناهي قد بلغ مداه . اما شيلر فيجيب على السؤال جواباً من شأنه ان
يدهش معظم كبار اللاهوتيين النظريين منذ ارسطو :

«كان رب العالمين الاعظم بدون عشاء،

واذا احس بحاجة خلق الارواح،

تلك المرايا المباركة لغبطته .

ولو لم يجد الكائن الاسمي اذن انداداً له

في كأس الوجود المترع،

لتفجرت اللانهاية بمراه» .

ان الصلة المباشرة بين الفكرة هذه وبين طياوس بديهية . فهذه الابيات الشهيرة هي تعليق جديد آخر على تلك المحاوره ، بل هي تعليق وجيه جداً ، مع ان شيلر نفسه قد لا يكون غافلاً عن العلاقة . فنحن نرى هنا الفصل الصريح بين ذينك المفهومين للاله اللذين ألف بينهما الفلاسفة تأليفاً في غاية التنافر ، خلال تاريخ الفكر الديني الاوروبي جلت . فقد تبين ان الصانع الافلاطوني يتنافى مع المطلق الافلاطوني ، او الله ، وهو عبارة عن فكرة الخير ، من حيث هي كمال او اكتفاء ذاتي ، فضحى بالثاني لكي يتيسر له الاحتفاظ بالاول . فالاله الذي يخلق عالماً من الارواح المتناهية لا بد ان يكون الهاً غير مكثف بذاته .

ونتيجة اوجه متأخرة من الكلاسيكية طغت على الجيل الالماني الفني في اواخر العقد التاسع من القرن الثامن عشر واولئل العقد العاشر ، ما لبثت هذه النفحات الفياضة من نفحات شباب شيلر ان اخذت تظهر له بمظهر ناقص ، ان لم نقل فاسداً . ومعارلته القيام بتكلفتها الضرورية اتخذت شكل تأليف جديد بين النزعتين الاثنتين في التراث الافلاطوني . وقد سهل عليه ذلك التأليف بعض المفاهيم التي كان قد اقتبسها حديثاً عن كانت وفختي : والنتيجة مبسوطه في رسائله الخاصة بالتربية الفنية للبشر (١٧٩٥) ، وهي اوسع نطاقاً مما يدل عليه العنوان . والقسم البناء منها يبدأ بمقارنة بين الصفتين الاساسيتين للمطلق الافلاطوني او الافلاطوني المحدث وبين عنصرين مقابلين من تركيب الالسان . فمن ناحية « لا يجوز ان يكون الكائن الالهي خاضعاً للصيرورة » ، ما دام في جوهره « لامتناهياً » - اي ما دام كاملاً ازلاً فاستحال ان يدخل عليه ازدياد بحكم صيرورة زمنية . اما من ناحية ثانية : « فنزعة هدفها اللامتناهي صفة من اخص صفات اللاهوت - اعني التفتق المطلق للقبرة وتحقيق كل ما هو ممكن والوحدة المطلقة لذلك التفتق وضرورة كل ما هو فعلي - يلبغي ان تدعى الهية » ٢٢ .

وهكذا يستدعي شيلر ثانية الهي افلاطون ... اي الكمال المكتفي بذاته الذي لا يتغير والنزوع الخلاق الذي يستهدف التحقيق اللامتناهي في الزمان لجميع الممكنات . والانسان يشترك في هاتين الخاصيتين من خواص الطبيعة الالهية، لذلك كان بين ثناياه نزعتان متنافرتان ابدأ، هما « السنستان الرئيسيتان » لكائن عاقل وحساس في الوقت نفسه، له، كما قال كانت، ذات عقلية وذات زمنية . الاولى هي نشدان الوحدة الصرف او الصورة المجردة او « غريزة الصورة » Formtrieb ، كما يدعوها شيلر، ولما كانت دخيلة على الزمان فهي منافية للتغير . « فهي لا تستطيع ان تنشد في اي وقت شيئاً عدا ما تنشد وتحتاج اليه في كل زمان » . اما الثانية، او « غريزة المادة » Stofftrieb ، فهي عبارة عن الرغبة في التنوع وفي تمام المحتوى المحسوس الجزئي . وهي تتجلى ضرورة، في حياة كائن ناقص زمني، كاندفاع دائم لمحو التغير ولحو الافاضة في التجربة عن طريق الابتكار . وموضوع هذه « النزعة الحسية » (كما يدعوها شيلر ايضاً بدقة اقل)، او ما يجعل الانسان جزءاً من عالم الصيرورة الطبيعي، هو « الحياة في اوسع ما لهذه اللفظة من معنى، التي تستوعب الوجود المادي باسره وكل ما هو مائل مباشرة للحواس » ٢٣ .

« لما كان العالم ممتداً في الزمان وكان عبارة عن التغير، فالتحقيق الكامل لتلك القوة التي تربط بين الانسان والعالم ينبغي ان يقوم على اكبر تنوع وامتداد ممكن . ولما كان الشخص هو ما يدوم في غمرة التغير، فالتحقيق الكامل لتلك القوة المنافية للتغير يلبي ان يقوم على اعظم اكتفاء ذاتي وعمق ممكنين » ٢٤ .

وعلى الرغم من ان هذين العنصرين يتصارعان الى الابد في الانسان، فلا غنى عنهما مع ذلك في ادراك التفوق، ان في الخلق او الفن . فالجمال، وهو غرض الفن، يحتاج دوماً الى تعين الصورة Bestimmtheit ، الا ان الفنانين والنقاد الذين يتوفرون على هذه الحقيقة مبالون الى تناسي ان هذا الغرض ينبغي ادراكه

لا عن طريق « استثناء بعض الحقائق، بل عن طريق استيعاب جميع الحقائق اطلاقاً، ٢٥ .

وهكذا يجعل شيلر مبدأ التمام وقد اتسم بطابع الزمان وفكرة تقييد المحتوى المضادة، بحكم قواعد الكمال الشكلي التي لا تتغير، الحاكمين المستبدين بنهج الحياة والفن. ولما كانا متضادين تضاداً جوهرياً، ففي أي لحظة من لحظات التجربة لا بد من تضحية أحدهما في سبيل الآخر إلى حد ما. وشيلر نفسه يتأرجح بينها باستمرار: فتارة يبدو ان الأسبقية من نصيب الأول، وطوراً من نصيب نقيضه. ومع ذلك فقد تصوّر انه اكتشف في نزعة انسانية ثالثة هي غريزة اللهو Spieltrieb الاتحاد المتسارق بينهما. وإلى هذا الجهد المضطرب الذي بذله شيلر، بغية التوفيق بين ما لا سبيل إلى التوفيق بينه آخر الأمر، لسنا بحاجة ان نتطرق. ففي النهاية يعترف هو نفسه ان التوفيق النهائي لا يمكن تحقيقه. فتوازن الشكل والمحتوى يبقى دوماً فكرة، لا قبل الوجود قط يبلوغها كل البلوغ. والحق انه سوف يبقى دوماً لاحد هذين العنصرين تغلب على الآخر، والذروة القصوى التي تستطيع التجربة ادراكها عبارة عن التآرجح بين مبدأين، « يغلب فيها احدهما ثارة والآخر طوراً » ٢٦. وهكذا لا بد من ان يوجد في حياة الفرد وتطور الجنس البشري وتاريخ الفن تواتر لا ينقطع لاطوار متضادة. ولكن التعطش الذي لا يروى للمزيد من « الحياة » والتنوع وكال المحتوى لا بد ان يحطم الاشكال التي فرضت على الفن او على اشكال تعبير الانسان الاخرى عن ذاته، وعندها يوقف التوق إلى « الشكل » وإلى « المبادئ » الثابتة والنظام المستقر اندفاع الحياة العارم. وهكذا تتأرجح البشرية في جميع افعالها دوماً، وينبغي لها ان تتأرجح، بين طرفي الغلو المتضادين. وبالجملة - يفترض شيلر دون ان يصرح بذلك، ان لمبدأ التمام الكلمة الفصل. فلما كان يذهب إلى ان كل تأليف بين آحاد لا بد ان يكون ناقصاً وان كل شكل جمالي او دستور خلقي لا بد ان يبدو آخر الأمر أضيّق من ان يتسع لطاقات البشر،

لزم عن ذلك ان النزوع الى التنوع المتزايد من خلال التغير الدائم لا بد ان يكون ، بل ينبغي ان يكون ، القوة الحاسمة في حياة الانسان .

في مؤلفات الشعراء والنقاد وفلاسفة الاخلاق الالمان (بعد سنة ١٧٩٦) الذين سخروا لفظة رومانطيسي لمآربهم الخاصة وأدخلوها في معجم التاريخ الادبي والفلسفة ، يبرز الافتراض التنويجي بروزاً شاملاً . وهنا ايضاً نجدتها تقترنت اقتراناً وثيقاً بالمفهوم القائل : ان مهمة الفنان هي التقليد ، لا المآتي الطبيعية وحسب ، بل لنهجها في التصرف ، والانسجام مع روح الكون بتوخي التمام والتنوع دون نهاية ، على غرارها . « فالتلمي المقدس في الفن برمته » - كما قال فريدريك شليغل : « ان هو الا نسخة بعيدة لتلمي العالم الذي لا يتناهى ، ان ذلك الاثر الفني الذي يصوغ ذاته ابد الدهر »^{٢٧} . وقد قال حديثاً احد درّاس الرومانطيين الالمان المتخصصين : « كما ان غرض الله في الاشياء المصنوعة ، ان هو الا الافصاح عن لامرئياته ... اعني قدرته الازلية ولاهوته * ، كذلك رأى شليغل ان غرض الشاعر الرومانطيسي كذلك هو الافصاح في خلقه الموضوعي ايضاً عن قدرته الفنية وعظمتها وحكمتها وحبها لنتاج عبقريته الادبية » . وقد اشار المؤلف نفسه الى خطورة القول الذي « جاءه من حقل الدين ان منزلة الله من خليقته منزلة الفنان منها ايضاً »^{٢٨} ، في تاريخ تطور الفكر الفنية لشليغل الاصر . الا ان اهم عنصر بالسبب الى الرومانطيسي الشاب في هذه المقارنة القديمة هو ان الاله الذي كان يتوجب تقليد عمله الفني وتكلمته على يد الفنان البشري كان إلهاً يكبر التنوع فوق كل شيء .

الا ان هذا الافتراض كان ينطوي على ابهام جذري وخطير ، حين عمد الى

* اشارة الى كلام القديس بولس في رسالته الى اهل رومية ، سفر ١١ ، ٢٠ .

تطبيقه كقاعدة للفن او السلوك . فقد كان يمكن حمله على محملين ، كانا يبدوان عند التطبيق متناقضين ، مع انها لم يكونا في كنهها متناقضين . فمن ناحية ، كان يوحى بأن العمل على الدخول ما أمكن الى عالم الفكر والشعور غير المحدود في تنوعه ، لدى سائر الناس ، غرض فني وخلقى من اغراض الفرد . وهكذا ادى الى بث روح التسامح ، فضلا عن النفاذ عن طريق الخيال الى وجهات النظر والقيم والاذواق والتجارب الذاتية للآخرين ، لا كوسيلة الى ادخال الثراء على حياة المرء الباطنة وحسب ، بل كاعتراف بأصالة تنوعات القيم الموضوعية . لذا كانت الحكمة الرومانطيقية ، اذا حملت على هذا الحمل هي : « أكبر الصفات التي تجعل الناس وسائر المخلوقات يباين احدها الآخر ، ولا سيما تباينك انت ، واغتنب بذلك ، ولا تقتصر على العقل الكلي الذي يشترك به الناس جميعاً على وجه واحد ، كما رأى كانت . » « أكاد اوقن » ، كما كتب فريدريك شليغل ، « ان الحاجة الى التزام الحدود الذاتية والاعتدال الذهني ليست اشد إلحاحاً من الاشتراك الباطني بالحياة بأسرها اشتراكاً جشعاً تقريباً ، لا يقر له حال ، في جميع شئون الحياة ، او من الشعور بقدمية التمام الدافق » ٢٩ . وكانت نزعة المؤلف ونزعة المدرسة التي صاغ فكرها الى حد بعيد ان يعتبرها اشد إلحاحاً . وبناء عليه اصبح الكتاب الرومانطيقون الاول دعاة غيورين لكاثوليكية التدوق الفني .

ريثني فاكنرودر Wackenroder على الكلية والتسامح وحب الناس في الفن كما يلي :

« يعلم الروح الازلي ان كل انسان يتكلم اللغة التي وضعها له وان كل امرئ يعرب عما يجول في خاطره ، بحسب استطاعته وواجبه ... وينظر (الله) نظرة استحسان الى الفرد والى المجموع ويفتبط بتنوع الخليط ... والكاتدرائية القوطية هي موضع غبطة عنده لا تقل عن الغبطة بهيكل اغريقي ، وموسيقى

المجمعي الحربية الصاخبة تطيب له كالتراويل والاجواق الديليسة المؤلفة بغاية الابتكار . بيد اني حين احوّل طرفي عنه، وهو اللامتناهي، نحو الارض وانظر حوالى الى اخوتي - آه ا كم يلبغي ان انتحب مُعولاً، لانهم لا يجدون كل الجد في عملهم على التشبّه بمثلهم الاعظم الذي في السماء ا يحسب (الناس) دوماً ان النقطة التي يحتلونها هي مركز الثقل في الكون، وكذلك يعتبرون شعورهم مركز كل ما هو جميل في الفن، مصدرين الحكم الاخير على كل شيء، كما لو كانوا يقومون مقام القاضي دون ان يذكروا انه لم ينصبهم احد قضاة... فلم لا تدين الهندي لانه يتكلم لغته الخاصة عوضاً عن لغتنا؟ ومع ذلك فانك تدين العصور الوسطى لانها لم تشيّد ذلك النوع من الهياكل التي شيدتها اليونان... فاذا لم تستطع ان تدخل مباشرة الى صميم عواطف تلك الكائنات الكثيرة التي تختلف عنك، ولدى النفاذ الى قلوبها تقدر ما تبها، فحاول على الاقل، عن طريق العقل كرابطة، ان تصيب مثل ذلك الفهم لها بصورة غير مباشرة»^{٣٠}.

كان أ. و. شليغل بعد ذلك باكثر من عقد، ينادي بنفس الانضباط الذاتي الفني السير النافع .

«لا يستطيع المرء ان يصبح جهبذاً دون احاطة ذهنية، اعني، دون تلك المرونة التي تمكننا، بفضل التخلي عن الرغبات الشخصية والايثار الاعمى لما درجنا عليه، من الانتقال الى ميدان ما هو خاص بمن عدانا من الناس والعصور والشعور بذلك، اذا صح القول، انطلاقاً من المركز . وهكذا فاستبدادية الذوق الحسن التي يحاول (بعض النقاد) بواسطتها فرض بعض قواعد من وضعهم، لعلها عسفية جملة، هي غرور لا مبرر له .»

واذ يستعرض شليغل الخط من قدر كل من العبارة القوطية وشكسبير في الحقبة السالفة، يبني على هذا المبدأ ادانته لضيق افق الكلاسيكية المحدثة :

« ان البانثيون * لا يختلف عن دير وستمستر ** اكثر مما يختلف بناء مأساة من مآمي صوفوكليس عن بناء مسرحية من مسرحيات شكسبير ... ولكن هل يقتضي الاعجاب بوحدة منها ضرورة الفرض من شأن الاخرى ؟ أفلا نستطيع التسليم ان كلا منها عظيمة على طريقتهما الخاصة ورائعة، على الرغم من ان الواحدة تختلف كل الاختلاف عن الاخرى ؟ ... فالعالم رحب الارجاء، وبوسع اشياء كثيرة ان تقوم احدهما بجانب الآخر فيه ، ٣١ .

وبالنسبة الى الفنان، تمييزاً له عن متذوق الفن، افضى هذا المثال الى نهج عبّر عنه فريدريك شليغل في تحديده المشهور للشعر الرومانطيسي بقوله : « ان الشعر الرومانطيسي شعر تقديمي كلي » . ويلبغني ان يكون كلياً، لا بالمعنى الضيق القاضي بنشدان الوحدة في المقاييس وفي شمول الرونق، بل بالمعنى الواسع القاضي بطلب الادراك والتعبير عن كل نمط من انماط التجربة البشرية . فينبغي ان لا يكون اي شيء اغرب او ابعد، اعلى او ادنى، من ان يقع ضمن نطاقه . وما من درجة من درجات الخلق او الوجدان ادق او اخفى او اغرب من ان يحاول الشاعر او الروائي الظفر بها وتأدية فحواها الفريدة الى قرائه . « فمن وجهة النظر الرومانطيقية »، كما كتب شليغل، « لالوان الادب الغربية ايضاً قيمتها، وحتى الشاذ والفظيع منها، كمواد وتمازين اعدادية للكلية، على شرط ان تنطوي على شيء ذي معنى، وان تكون مبتكرة حقاً » ٣٢ .

كان ذلك الجانب من الرومانطيقية اشد انسجاماً مع تلك النغمة التي لاحظنا

* Pantheon ، احد هياكل الاكروبوليس في اثينا . .

** Westminster Abbey ، من كنائس لندن القديمة المشهورة وهي حل مقربة من مجلس العموم .

بعض الشواهد عليها في محاضرة سابقة - اعني لشدان التمايلي الدائم عما قد ادراك، والتوسع الذي لا ينقطع . فالفن الرومانطيسي يلبي ان يكون تقديماً و كلياً، لان كلية الاستيعاب التي يستهدفها كانت تعتبر بعيدة المنال كل البعد، ان من قبل فرد ما او جيل . وبجر الحياة الزاخر لا يمكن استنفاده، ومهما بلغ من التعبير عن احدى لواحيه في وقت معين، من خلال احد ألوان الفن، فورا ذلك المزيد منها دوماً. ولم يراود الرومانطيين الاول ذلك الخوف الذي ساور جون استوارت ميل John Stuart Mill الشاب، اثناء مرحلة سوداويته الشبيهة بحال المراهقة المتأخرة بعض الشيء، وهو خوف استمد شدته من المفترض الرومانطيسي نفسه - اعني الخوف من ان تكون جميع الاشكال والتراكيب الممكنة في الموسيقى مثلاً قد تحققت، وانه قد لا يكون قد تبقى شيء جديد حقاً في هذا الفن يتطلع المرء نحوه . (وهل نحن بحاجة الى الملاحظة عرضاً ان ذلك لم يكن اكثر من علة مضحكة للقلق في العقد الثالث من القرن التاسع عشر؟). فالطبيعة والانسان كانا، في عرف الرومانطيسي، متنوعين تنوعاً كافياً لمد الفنان بمواد جديدة على الدوام، فكانت مهمته عبارة عن التملك منها دون كلل، وتجسيدها في اشكال فنية متنوعة ومتغيرة معاً . اما النتيجة الخلقية فلم تكن لتختلف : فالرجل الصالح كان عند الرومانطيسي وعند اله غوثي، عبارة عن الرجل « المتجشم دوماً للعناء » .

ولكنّ نصب التنوع كمثال، ومنهاج محاكاة تمام الطبيعة وحتى الاضافة اليه كانا يحتملان ، كما قلت ، تأويلاً مختلفاً كل الاختلاف . وهذا التأويل المقابل يتجلى عند نفس الرعيل من الكتاب وحتى عند نفس الافراد . فاذا كان خير العالم ان يزداد التنوع الذي يشتمل عليه وان يعبر عن امكانيات الطبيعة البشرية وتباينها بمزيد من الجلاء، فواجب الفرد ، كما يبدو ، هو التعلق بمبايسته لمن عداه من الناس وتميئتها . وهكذا ادت فلسفة التنوع ايضاً الى اللشدان الواعي للخصوصية ، الشخصية والعرقية والقومية ، وحتى اذا صحّ القول ، الزمنية

معا. « فالفردية هي بالضبط »، كما قال فريدريك شليغل في الـ *Athenaeum* ٣٣،
« العنصر الاصلي والازلي في البشر ... والتوفر على هذه الفردية وتنميتها ،
كهمة الحياة العليا ، عبارة عن ائانية إلهية » . « وكلما كانت القصيدة شخصية
ومحلية وخصوصية وزمنية ، دنت من محور الدائرة من الشعر » ، كما صرح
نوفاليس ٣٤ . وقد كان ذلك النقيض الاقصى للمبدأ الرئيسي الذي قامت عليه
القصيدة الفنية الكلاسيكية المحدثه . وهذا التأويل للنشال الرومانطيسي كان
يرحي بأن الحكمة الاولى والعظمى هي : « امض على سجيتهك ، يعني ، كن
فريداً » .

يمثل شلايرماخر Schleiermacher على كلا هذين الدرسين المتباينين جداً
المستمدين من مبدأ التمام تمثيلاً حسناً في اثنين من البيانات الرئيسية للرومانطيقية
الالمانية الاولى ، هما خطب Reden (١٧٩٩) ومناجيات Monologen
(١٨٠٠) . يمكن دعوة الخطب المحاولة الجديدة المتعمدة الاولى لبسط فلسفة
خلقية « رومانطيقية » حقاً، او الانطلاق نحو ميدان الفلسفة الخلقية بالمبدأ نفسه
الذي كان قد طبق تطبيقاً فنياً في مؤلفات الاخوين شليغل ، ولا سيما في مقالاتها
التي ظهرت في الـ *Athenaeum* . ويدهي ان شلايرماخر انما كان يردد الاستنتاج
من مبدأي التمام والانصال (كما عبّر عنها في الدليل على التفاؤل) ، الذي رأينا
ليبتنز يستنتجه في محاضرة سابقة :

« ماذا عسى التكرار حتى لاسمى المثل على وتيرة واحده يكون ??
فالبشرية ، اذا استثنينا الزمن والظروف الخارجية ، تبين في كل مكان واحده .
بل قد تبين عبارة عن نفس المعادلة (الجبرية) وقد اختلف العاد فيها . وماذا
يكون ذلك بالقياس الى التنوع الدائم الذي تكشف البشرية عنه ؟ خذ اي
عنصر من عناصر البشرية فلا بد ان تقع عليه في كل ظرف ممكن تقريباً . انك
لن تجده منعزلاً كل الانزال ... ولا مختلطاً بجميع العناصر الاخرى ... بل

انك لا بد ان تجد جميع الاختلاطات الواقعة بينها ، في كل تركيب غريب وغير
مألوف . واذا كنت تستطيع التفكير بتراكيب لا تشاهد ، فتلك الثغرة تكون
بمثابة كشف سلمي عن الكون ، وإشارة الى ان هذا الخليط غير ممكن ، في وسط
حرارة العالم الحالية ، ٣٥ .

ولا يرى شلايرماخر ان هذا الافتراض مما تدحضه « الدعوى بأن اشكال
البشرية العامة ، التي تعود دوماً الى الظهور دون تغيير في ألوف النسخ ، ليست
الاحشواً يؤسف له » . فتعليل ذلك كامن في مبدأ الاتصال . « فالعقل الازلي
يأمر بأن تتقارب الصور ، التي يصعب تمييز الفردية فيها اشد الصعوبة ، تقارباً
وثيقاً » . ومع ذلك فمن الراهن ان « لكل منها شيئاً يميزه وليس اثنان منها
متشابهين كل التشابه » .

من كل ذلك اذن يستخلص شلايرماخر في الخطب والمناجيات كليهما النتيجة
الخلقية القائلة ان وحدة الشكل « في الفكر والخلق هي الشر الذي يترتب على
المرء تحاشيه قبل كل شيء » .

« لماذا تسود في عالم الاخلاق هذه الوحدة المحزنة التي تعمل على زج ارفع
حياة بشرية في نطاق هذه الصفة الواحدة التي لا حياة لها ؟ وكيف أتيح لها
الرواج ، الا نتيجة انعدام جذري للشعور بالخاصة الاساسية للطبيعة الحية ، التي
تستهدف التنوع والفردية على الدوام ؟ » ٣٦

بيد ان الدرس يتخذ هنا ايضاً شكلين اثنين ، الاول هو ان غرض الفرد ينبغي
ان يكون الادراك والشفقة المتفهمين لكل شيء ، او الاجتذاب المتزايد على
سبيل التخيل لجميع نواحي التنوع في الطبيعة ، ولا سيما اشكال التجربة وانواع
الخلق والثقافة ، التي نجدها بين البشر في جميع حقب التاريخ وجميع فروع
الجلس البشري :

« كيف اتمالك الاغتباط بالابتكار والتنوع ، اللذين يؤيدان على وجوه جديدة متباينة دوماً الحقيقة التي ألمّ بها ؟ ... افأنا كامل الى حد لا أرحب معه بالفرح والحزن على السواء ، او قل بكل ما يدعو العالم مرءاً وضرءاً ، ما دام كل شيء مسخراً على طريقته لهذا الغرض وكاشفاً لي ايضاً عن علائق طبيعية ؟ فاذا تحقق ذلك لما اهمية سعادتني ؟ ... فقد كانت قواي جادة زمناً طويلاً في الاقتراب من الكل . فمتى 'تري' أظفر به في الفعل والتأمل وأحظى بالاتحاد الباطني مع الكل الكامن في ؟ ثمة علوم بدون الاطلاع عليها لن تكتمل نظرتي الى العالم قط . وثمة اشكال شتى من البشرية وحقب وشعوب ، لا اعرفها اكثر من معرفة الرجل العادي لها - حقب وشعوب لم يلم خيالي على سجيته بطبيعتها واسلوب تفكيرها ، ولا تحتل مكاناً معيناً في صورة تطور الجنس البشري التي لدي . وما اكثر الافاعيل التي لا مكان لها في طبيعتي والتي لا أفقها ا وكم افتقر الى فهم لعلاقتها بذلك الكل الذي يفصح عن عظمتها وبهائه في الانسانية بأسرها . وسوف استولي على ذلك الكل جزءاً فجزءاً ، وجزءاً مع جزء : فأجمل الاماني تنبسط امامي . وكم من الطبائع البشرية السامية المختلفة عن طبيعتي كل الاختلاف والتي كونتها البشرية كقوّمات لها ، ارى على مقربة مني ا وكم من الناس المتبحرين من العلم يعرضون عليّ بسخاء او زهو في اواني ذهبية ثمار حياتهم ؟ وكم من نبات الازمنة والاقاليم النائية نقل الى ارض الوطن ، بفضل جهودهم الامينة ؟ أيستطيع القدر ان يوثقني ، فلا يستطيع الاقتراب من ذلك الهدف الذي اصبو اليه ؟ او يستطيع سد سبل التطور الذاتي دوني ، ويحرمني من الدخول بيسر في شركة مع نشاط البشر كما يتجلّى اليوم ومع مآثر المستقبل . ويلقي بي خارج العالم البهي الذي اعيش فيه ، في تلك الفيافي القاحلة التي يبدو العمل على التعرف الى سائر البشر فيها ضرباً من العبث ، ويحقيق بي من كل جانب ما هو سوقي في عالم الطبيعة على وتيرة واحدة دائمة ، ولا يبرز اي شيء رفيع او ممتاز في وسط الجو الكثيف الخائق ؟^{٣٧} ... وعندي ان الخيال يمدنا بما قد يرضن به الوجود ، ومن خلاله يمكنني ان اضع نفسي في اي وضع ارى ان من

عداي قد وضع فيه . فتجول تجربته في ذهني وتغيره حتى يتفق مع طبيعتي الخاصة ويتمثل في خاطري كيف يسلك هو . ولا يمكننا ان نثق فعلاً بحكم البشر العام على وجود من عداهم من البشر وفعلمهم - وهو حكم صيغ من احرف جامدة لصيغ جوفاء ... اما اذا رافق فعل باطني خطرات الخيال ، (وهو ما لا مفر منه حيث توجد الحياة بالفعل) ، وكان الحكم عبارة عن وعي صريح لذلك العقل الباطني ، فما ندركه اذن كأمر خارج عن ذهن الناظر هو ما يسبغ على ذهنه شكلاً ما ، فكأنه بالفعل شكله الخاص ، او كأنه هو الذي قد باشر الفعل الخارجي الذي يتأمل فيه . وهكذا سوف استولي في المستقبل ، كما استوليت في الماضي ، على العالم كله بفضل قوة ذلك الفعل الباطني ، واستفيد منه فائدة اعظم في غمرة التأمل الهادئ، مما لو اقتضى ان اقرن كل صورة متغيرة تواتر بفعل خارجي ما ، ٣٨ .

فياله من تصميم خيف ، كما قال امرسون في مارغريت فولر ، على التهام هذا العالم الضخم !

ولكن التأويل الآخر للمثال التنوعى ليس مما يتوفر عليه شلايرماخر جملة بحماسة اقل ، وهو ينزله في المناجيات كالتيجة الرئيسية لجرى التأمل الذي انتهى بواسطته الى نظام خلقي جديد .

« وهكذا انكشف لي ما هو الآن اسمى رؤيا لي . فقد تبين لي ان على كل امرى ان يقوم شاهداً على الانسانية على طريقته الخاصة ، في خليط فريد من العناصر ، حتى يتاح للانسانية ان تتجلى في جميع الاشكال ويتحقق كل ما يوسع ان ينبثق في كمال اللانهاية من رحمتها ... الا ان الانسان لا يعي كونه فريداً وعياً تاماً، الا ببطء وعسر . وكثيراً ما تعوزه الجرأة للتحدث فيه ، فيحوّل وجهه بالاحرى نحو ما هو ملك عام للبشر ، ويتمسك به بكل شغف وامتنان .

وكثيراً ما يرتاب فيما اذا كان عليه ان ينحاز ، ككائن خاص ، عن تلك الخلة المشتركة ... فأخص نزعات الطبيعة كثيراً ما تمر دون ان ينتبه لها ، وحتى حيث تليين خطوطها العامة بأقصى وضوح ، فباصرة الانسان تمر بيسر على جوانبها الواضحة المعالم وتستقر على ما هو كلي فقط ، ٣٩ .

لم يكن شلايرماخر يعني بالافراد ، كما يشرح في موضع آخر ، الاشخاص وحسب . فثمة افراد جماعية ، كالشعوب والامم والاسر والاجناس ، وكل من هذه قد يكون له ويلبغى ان يكون له خاصيته المميّزة . وفي الخطب ، حيث يطبق كلا التاويلين للفلسفة التنوعية ، يقبل الافتراض الرئيسي المشترك بين الكنيسة ومتفلسفة الموحدين رأساً على عقب ، ويعلن بأن التنوع حتى في المعتقدات الدينية امر مستحب وضروري :

« ان مظاهر الديانة المختلفة لا يمكن ان تكون انقسامات فرعية وحسب ، متباينة من حيث العدد والحجم وتؤلف لدى اتحادها كلا متجانساً وحسب . اذ لا بد ان يصبح كل امرء بحكم التقدم الطبيعي اذ ذاك على شاكلة جاره ... لذا أرى ان تعدد الاديان من صلب ماهية الدين ... فهذا التعدد ضروري لتجلي الدين التام . ويلبغى ان يبحث عن ميزة خاصة لا في الفرد وحسب بل في المجتمع ايضاً » .

وهو يقرّع بقسوة خاصة اولئك الذين يتحرّون عقيدة جامعة تعبّر عن عقل الانسان الواحد . « فعليكم » ، كما يقول لمتفلسفة الموحدين :

« ان تلبذوا ظهرياً التمني الباطل الاحق ان لا يوجد الا دين واحد . وعليكم ان تتجردوا من كل كره لتعددده . وعليكم ان تقاربوا بكل رفق من كل شيء اتيح له ، في غمرة التغيّر الذي لحق بالبشرية ، ان يستنبط ، في سيرتها الماضية قدماً ،

من معدن الحياة الروحية الحصب ... فانتم مخطؤون اذن في تشبثكم بديانتكم الكلية التي تفترضون انها طبيعية باللسبة لسائر البشر، اذ لا يمكن ان يكون لاحد دينه القويم الخاص، وهو نفس الدين الذي يمتنقه الجميع . فطالما يحتل كل منا مكاناً خاصاً منفصلاً، فلا بد ان يكون في علاقات الانسان بالكون اقرب وابعد، وهو ما يقرر ذلك الشعور على وجه مغاير في كل حياة ... ففي كلية مثل هذه الاشكال الممكنة وحسب، يمكن للديانة الكاملة ان تكون ذات شأن يذكر،^{٤٠} .

وان المسيحية هي، والحق يقال، اسمى الاديان الايجابية عند شلايرماخر، الا ان سموها يقوم على براءتها من ضيق الافق. فهي لا تدعي انها «كلية» وانها تهيمن بمفردها على البشرية كالديانة الوحيدة . فهي تزدرى مثل هذا الاستبداد ... ولا تتلصق عن توليد التنوع الى ما لا نهاية من داخلها، وتسرب رؤية كل ما لا قبل لها بتوليده بذاتها وقد تحقق خارجاً عنها ... فكما ان ابعاد الامور عن الدين هو الاصرار على التجانس العام بين البشر، فليس ابعاد عن المسيحية من توخي التجانس في باب الدين^{٤١} . فلكل امرئ دينه الخاص، كما يقول شلايرماخر ختاماً، ومن الخير ان يكون له، - اي له دين فيه عنصر فريد يتفق مع ما هو فريد في شخصيته الخاصة ومع موقعه الذي لا يتكرر في الكون .

فاذا حاولنا في ضوء التاريخ اللاحق تقدير شأن هاتين النزعتين في المثال الرومانطقي، فقد يوافق جلسنا على ان كليهما قد ساعد على قيام بعض العواقب الحسنة وبعض العواقب السيئة في غضون الاثني عشر عقداً اللاحقة . فالنزعة الاولى كانت الايدان بتزايد عظيم في مدى معظم الفنون والتنبؤ به، (وان لم يكن في سموها)، وفي اتساع لم يسبق له مثيل في اقبال الناس بشغف على الاعتراف والالتذاذ بما دعاه اكنسايد «تنوع الاشياء الفاتن» . وقد كتب لمنهاج المدرسة الرومانطيقية الاولى ان يكون منهاج الدراما عمداً، بالاضافة الى قسم

كبير من الشعر غير الدرامي والرواية والموسيقى والرسم في القرن التاسع عشر .
ومن الجهل المطبق ان لا يرى المرء في ذلك افاضة كبرى في بواعث الغبطة في
الحياة . ولم يكن ذلك غنماً جالياً وحسب ، فقد كان من شأنه (الا حيث قابلته
نزعة مضادة) ، ان يؤول الى افاضة في سعة الطبيعة البشرية نفسها وازدياد في
تفهم الناس والامم احدهم للآخر وتقديرهم بعضهم لبعض ، لا كمجموعة من
الشواهد على نموذج واحد ، بل كشواهد على تنوع حق ومستحب في الحضارات
والتجاوبات الفعلية مع عالم مشترك بيننا جميعاً . الا ان لكل ذلك محاذيره .
« ففريزة المادة » ، اذا عدنا الى ثنائية شيلر ، كانت تميل الى ابتلاع « غريزة
الصورة » . فالثورة على توحيد مقاييس الحياة تصبح بيسر الثورة على مفهوم
المقاييس جملة . فالإله الذي عبّر عن تعقله في مبدأ التام لم يكن من دأبه الانتقاء ،
بل أسبغ الوجود على جميع الماهيات . ولكن في الانسان جانب عقلي يصر على
الانتقاء والايثار والنفي ، في السلوك وفي الفن . فقولنا : اجل ! لكل شيء
وكل امرئ يعني انعدام الطابع الخلفي فينا ، كما هو بين . وفن الحياة الدقيق
المسير عبارة عن العثور ، في كل منعطف جديد من منعطفات التجربة ، على
الطريق الوسط بين طرفين ، عن كونك كاثوليكيًا دون ان تكون بدون طابع ،
عن تطبيق المقاييس ومع ذلك الاحتراس من تأثيرها المخدر الخائق للشعور ،
وميلها الى حملنا على التعامي عن تنوعات المواقف المحسوسة والقيم التي لم نلتبئها
من قبل ، وعن معرفة متى نتسامح ومتى نؤمن ومتى ننهض للقتال . ولما لم
يكن من الممكن وضع اي قاعدة ثابتة عامة لذلك الفن ، فنحن لن ندرك
الكال ولا ريب . وكل ذلك قد اصبح الآن ولا شك قضية مبتذلة ، الا ان في
ذلك ايضاً مناقضة ، لانه يفترض تأليفاً بين الأضداد . الا ان تناقضه جملة اقرب
الى البدهة عند شيلر وطائفة من الرومانطيين ، لا ابعد .

وقد نرى تشعباً مماثلاً في النزعات في ثاني العنصرين اللذين يتقوم بهما المثال
الرومانطيسي ، كعامل مؤثر في القرن التالي . فقد ساعد على تقوية ضرب من

المقارمة لتلك القوى ، عند الافراد والشعوب ، نتج خاصة عن انتشار الديمقراطية والتقدم التكنولوجي ، اللذين يميلان الى طمس الفروق التي تجعل الناس والجماعات البشرية شيقة ، وبالتالي ذات شأن بالنسبة احدهما الى الآخر ، فكان المدور الدائم لما هو عامي ، das Gemeine ، الا انه ادى ايضا (اذ كان يصاد في هذا الباب بالضبط النزعة الرومانطيقية الاخرى) الى قدر كبير من الانطواء العليل والعقيم على الذات في الادب - وعلى استعراض مزعج لنواحي شذوذ الذات الفردية ، بينا هذه النواحي في الغالب (كما هو مشهور اليوم) ليست الا تقاليد شتى قد قلبت ظهرأ لبطن . اذ ان الانسان لا يستطيع بمجرد اعمال الفكر ان يصبح اشد اصالة او « تفرداً » مما جعلته الطبيعة . وهكذا انساق يبسر شديد الى خدمة اناية الانسان ، وخاصة في الحقل السياسي والاجتماعي ، الى ذلك الضرب من الفرور الجماعي الذي يعرف بالقوموية او العنصرية . فالايمان بقديسية مزاياها الخاصة ، لا سيما اذا كانت مزايا خاصة بالجماعة ، وبالتالي قائمة على التملق المتبادل ومستمدة افراطها منه - سرعان ما ينقلب الى اعتقاد بتفوقها . وكم من شعب عظيم عمد في غضون القرن الماضي والنصف الى تأليه خصائصه المميزة ، حسنة كانت او سيئة ، او حسنة سيئة معاً ، فما لبث ان راح يتمثل انه ما من إله عداه . فاتفق لنمط من الحضارة القومية التي أجلت بادىء الامر لانها حضارة شعب ما ، ولان المحافظة على التباين خير بالنسبة الى البشرية جمعاء ، ان يحمل بعد فترة من الزمن على محمل رسالة من واجب المرء ان يفرضها على الآخرين او يبثها الى ابعد حد ممكن في ارجاء المسكونة . وهكذا دار الدولاب دورة كاملة ، فتجلت في الشعر نزعة يمكن دعوتها بنزعة توحيدية مخصصة ، نزعة رمت الى اضعاف صفة الكلية على امور أجلت اصلاً لانها لم تكن كلية ، وفي نمط من الفلسفة وفي سياسات الدول العظمى وتحسسات سكانها . وقد شاهدنا وقاسينا جميعاً النتيجة المفجعة لذلك في زماننا هذا .

بيد ان فساد الافضل اسوأ فساد corruptio optimi pessima . فقد كان اكتشاف قيمة التنوع الذاتية في كلا شكله ومع جميع الهاذير الكامنة فيه احد

الاكتشافات العظمى للفكر البشري . اما تسخيرها على يد الانسان لما رُب
هدامة، على غرار الكثير من اكتشافاته الاخرى، فلا يدل قط على انه بجد ذاته
دون قيمة . وبمقدار ما كان ناجماً تاريخياً عن التأثير العريق الذي يبلغ ذروته في
القرن الثامن عشر لمبدأ التام، فبوسعنا ادراجه في عداد اهم النتائج المتعددة لذلك
التأثير واکرمها بالقوة . ولا استطيع التمالك عن القول انه ربما كان بين هذه
القضية وبين ذكرى الرجل الذي تحمل اسمه هذه السلسلة من المحاضرات تضاداً
على الاقل . لهما كان الحكم الذي قد يصدره المستقبل على بعض اقوال وليم
جيمس الفلسفية التكنيكية، فقد كان بجد ذاته تجسيداً متزنأً سلبياً للأعصرين
اللذين انطوى عليها المثال الذي نحن بسبيل التحدث عنه . فقد اجتمعت فيه
على وجه قلما نعثر على نظيره في مفكري زماننا، (بل قد لا نعثر عليه في اي
زمان)، حدة الذهن، اي موهبة رؤية الوقائع المألوفة والمشاكل القديمة على وجه
جديد وشخصي جداً، ودرجة نادرة من شمول الذهن، التي اثنى الرومانطيقيون
في اقوالهم الموقفة عليها . ومع انه كان عاجزاً مزاجياً عن اخذ معتقداته مأخذ
الهزل او عن الانتقائية السهلة، فقد اغتبط بتنوع الطباع والعمليات الذهنية،
والى حد ما، بالآراء التي كان يأخذ بها غيره . ولم يكن ذلك التسامح تسامحاً
سطحياً ناجماً، شيمة معظم اشكال التسامح، عن الاستهتار . بل قد كان له
شعور دائم، هو من اقل الصفات العامة انتشاراً، بأن لسواه من الناس، كما كان
يقول، « احشاء خاصة بهم »، تختلف في الغالب عن احشائه . وكان له رغبة
ملحة وقدرة خارقة على الخروج عما كان يخصصه وادراك ما كان خاصاً باي من
اقرانه، « انطلاقاً من مركز الدائرة نحو محيطها » . والحق ان هذا الرفق الخيالي لم
يمتد الى التعصب والتقليد والتعتر . بيد ان اي قبس، او قبس ظاهر وحسب،
من الابتكار والانفراد في تلامذته او في اي انسان او مؤلف، (مهما قل اعتبار
معظم الفلاسفة المحترفين له) ، كان يثير اهتمامه، وفي بعض الاحوال، اعجابه
السخي غاية السخاء، وأمله ان ينطوي ذلك على تفتق عن اجد الجوانب العديدة
لعالم متنوع جداً من حسن الحظ، ليس بوسع فلسفة وافية ان تتجاوز عنه .

نتيجة هذا التاريخ وفحواه

بدأنا تاريخنا بسيرة تكوّن مفاهيم اللاهوت الميتافيزيقي تلك التي كتب لها ان تسيطر (دون ان تنجو من المنافسة) في الفكر الغربي طوال ألفي عام : وهي المفاهيم التي تتجلى بوضوح في جمهورية افلاطون وطيبارس والتي بسطها ونسبها الافلاطونيون المحدثون . وبوسعنا ان نختم هذا التاريخ بمرحلة من مراحل تاريخ اللاهوت الميتافيزيقي . فقد كانت اهم نتيجة للتأثير المستمر للافلاطونية ، كما رأينا ، انه كان للدين الغربي طوال القسم الاكبر من تاريخه ، وفي اشكاله الاقرب الى الفلسفة ، إلهان ، كما كان له في اشكاله الابعد عن الفلسفة اكثر من إلهين . والحق ان الاثنين عرفنا كموجود واحد ، ذي جانبيين . الا ان الفكر المقابل لدينك الجانبيين ، كانت فكراً خاصة بضربين متضادين من الوجود . كان الاول هو مطلق النزعة الاخروية ، المكتفي بذاته والخارج عن الزمان وعن مقولات الفكر والتجربة البشريين العاديين ، غير المفتقر الى عالم من الموجودات الدنيا من شأنها ان تضيف شيئاً الى كماله الازلي المشتمل على ذاته ، او ان تفيض فيه . بينما كان الآخر إلهاً لم يكن مكتفياً بذاته بالتأكيد ، او مطلقاً بمعنى فلسفي : اي إلهاً كانت طبيعته الجوهرية تستلزم وجود كائنات اخرى ، وليس جنساً واحداً من هذه الكائنات وحسب ، بل جميع الاجناس التي كان يوسمها ان تجدد مكاناً لها في سلم امكانيات الوجود المنحدر -- إلهاً كانت صفته الاولى الابداع ،

وكان تجليته انما يتمثل في تنوع المخلوقات، وبالتالي في السياق الزمني وفي مشهد الافاعيل الطبيعية المتعددة . والذريعة التي ساعدت طوال قرون على طمس التضارب بين المفهومين كانت هي قول افلاطون في طيماوس (الذي تبسط فيه حتى اصبح الحقيقة الجازمة الرئيسية لفلسفة الفيض) : ان الكائن الخير ينبغي ان يكون بريئاً من « الغيرة » وان ما هو اكمل يولد او يفيض ضرورة بما هو اقل كمالاً ، ولا يستطيع « ان يبقى منكشاً على ذاته » . وهذه الذريعة ، على الرغم من انها وقت بالغرض المتوخى ، لم تتغلب بالفعل على التناقض الكامن في الفكرتين ، الا ان فعاليتها ازدادت من جراء انسجامها الظاهر مع افتراض خاص بالعلاقة السببية التي تبدو طبيعية للذهن البشري ، على الرغم من كونها اعتباطية - وهي ان الادنى لا بد ان يكون مستمداً من الاعلى ، وان لا تقل العلة ، على الاقل ، عن معلولاتها . وقد حاذى هذه الثنائية اللاهوتية - ما دامت فكرة الله كانت تحمل على محمل التعريف للخير الاسمي ايضاً - كما رأينا كذلك ، ثنائية قيمية ، الاولى اخروية (مع انها كانت تتصف بالتردد في الغالب) والاخري دنيوية . فاذا كان خير الانسان عبارة عن تأمل الله ومحابته ، فقد اقتضى ذلك من جهة تعالياً وقهراً للدوافع والرغبات الطبيعية الصرفة ، واعتزال النفس عن العالم ، حتى يتاح لها ان تعد ذاتها اعداداً افضل لمشاهدة الكمال الالهي . واقتضى من جهة ثانية تقوى بين يدي اله الاشياء الموجودة كما هي ، وفرحاً ورعاً بالكون المحسوس في كل ما فيه من تنوع ، والعمل من قبل الانسان على معرفته وادراكه ادراكاً اكمل كل يوم ، والاشترائك الواعي في فعل الخلق الالهي .

وقد سبق لنا ان رأينا بعض الشواهد في القرن الثامن عشر على انشطار العنصرين في هذه الثنائية . وقد بدا ان منطق التهام نفسه يستلزم النتيجة القائلة ان التشبه باله اخروي ، حتى لو فرضنا وجود مثل هذا الاله ، لم يكن خيراً للانسان او لاي مخلوق آخر ، ما دام العقل او الخير الالهي يستلزم ان كل

مرتبة من مراتب الوجود الناقص ينبغي ان توجد حسب نوعها الخاص . وفي تلك الاثناء كانت فكرة الله نفسها قد اخذت تتصف بصفة الدنيوية بشكل ظاهر، وتميل نحو الاندماج بمفهوم الطبيعة المتنوع تنوعاً لامتناهياً في تجلياته والفاعل بدون انقطاع في توليد انواع مختلفة من الموجودات . وما يعيننا الآن هو بلوغ هذه النزعة الاخيرة غايتها القصوى . فلما لم تعد سلسلة الوجود ، او بكلام آخر الكون المخلوق برمته ، تعتبر جهازاً كاملة دفعة واحدة وباقية دون تغيير من حيث انواع العناصر المترتبة منها، بل في طور تقدم مطرد من درجة دنيا من التام والامتياز الى درجة عليا، فلم يكن بد من طرح السؤال أمن المعقول الافتراض ان الهاً كاملاً غير متغير ازلاً يتجلى في مثل هذا الكون ؟ ولم يكن الجواب عن هذا السؤال دوماً او بادىء بدء نفيًا . فقد قامت عدة محاولات في القرن الثامن عشر، بعضها سبقت الاشارة اليه، لدمج الاعتقاد بخالق لا يستطيع ابداع خليفة يختلف في زمن ما عما هي عليه في زمن آخر، (بينا هو باق دوماً على حال واحدة وفاعل وفقاً لضرورات العقل المطلق ذاتها دوماً)، مع الاعتقاد الجازم بان العالم المتزايد المطرد التقدم يختلف جوهرياً في زمن ما عما هو عليه في زمن آخر، وان سياق الاحداث العام في الزمان خاصة لا يستهان بها من خواص الوجود المتناهي، لا يجدي في فهم تلك الجوانب الازلية للاشياء التي يعنى بها الميتافيزيقى، الا انه جانب ذو شأن عظيم من جوانب الوجود بالسبب الى الفلسفة . وطالما اخذنا بكل الاعتقادين معاً، فالحقيقة الضرورية الظاهرة التي اشرت اليها (وهي ان المقدم في سلسلة سببية لا يمكن ان يشتمل على اقل من المتأخر، او يلبثت جلس اعلى من الوجود عن جنس ادنى) كان يمكن الاخذ بها بعد أخذاً واهياً . بيد ان هذه الافتراضات الخاصة باللاهوت التقليدي والميتافيزيقى راحت تُعكس عكساً في اواخر ذلك القرن والعقود الاولى من القرن التاسع عشر . فالله ذاته اتسم بطابع الزمن - بل قل اعتبر صنواً للعملية التي ترقى بها الخليفة باسرها ببطء ومشقة سلم الامكان . او اذا كان ينبغي قصر ذلك الاسم على ذررة السلم فقد اعتبر الله بمثابة الحلقة الاخيرة

التي لم تتحقق بعد من السلسلة . وهكذا احل محل مذهب الفيض ومذهب الخلق ما يمكن ان ندعوه مذهب التطور الجذري المطلق - او مذهب التطور الرومانطيسي الخاص الذي كان كتاب التطور الخلاق لبرغسون الى حد بعيد تفسيراً جديداً له . فالادنى يسبق الاعلى ليس في تاريخ الاشكال والوظائف العضوية وحسب، بل بوجه عام . فالمعلول كان ينطوي على اكثر مما انطوت عليه العلة، الا اذا اعتبرناه قوة مجردة غير متحققة .

ويمكن تبين هذا الاتجاه على خير وجه عند شلنغ . صحيح انه في قسم كبير من فلسفته بين سنة ١٨٠٠ و ١٨١٢، ما يزال يقول بالهين اثنين ، وبالتالي دينين اثنين : دين يدور على مطلق كامل ازلاً ومتعال على الزمان، هو « وحدة الوحدات » او الواحد الذي قالت به الافلاطونية المهدثة، ودين يدور على روح كلية او قوة حيوية مناضلة واقعة ضمن حدود الزمان، تحقق ذاتها شيئاً فشيئاً . والثاني هو الشكل الذي يتجلى فيه الاول لنا . وفي تجلّيه يهيم من مبداء التام والاتصال . والعالم الكوني هو عبارة عن امتداد او صورة منشورة للعقل المطلق، ومحتواه الحسي يقوم على سلسلة من الكائنات واطوارها . وكل تسلسل من هذا النوع، كما يقول شلنغ ، يؤلف سلسلة صاعدة متدرجة للسبب التالي :

« ان التسلسل نفسه تدريجي ، اي انه لا يمكن ان ينكشف برمته في لحظة واحدة . ولكن كلما مضى التسلسل قدماً تفتق العالم على وجه اوفى . لذا سوف يبلغ العالم العضوي ايضاً، بمقدار ما يمضي التسلسل قدماً، امتداداً اوفى ويؤلف جزءاً اعظم من الكون... ومن ناحية ثانية، كلما عدنا القهقري في عالم الكائنات العضوية، تصاغر الجزء الذي يضمه الكائن العضوي بين ثناياه . فعالم النبات اضيق العوالم ، ما دام عدد كبير من الافاعيل الطبيعية منعدماً فيه جملة »^١ .

الا ان المفهوم الجديد مبسوط بسطاً اجراً واجلى في كتاب ماهية الحرية البشرية (١٨٠٩) . وحتى هنا نصادف بقايا من مطلق الافلاطونية المهدنة ، الا ان شلنغ يتوفر بشغف على القول ان الله ليس موجوداً قط ، بل هو في طور الصيرورة في كل من الطبيعة والتاريخ .

« هل للخلقة غاية نهائية ؟ واذا كان ذلك كذلك ، فلم لم تدركها دفعة واحدة ؟ ولم لم يتحقق التكامل منذ البدء ؟ على هذه الاسئلة ثمة جواب واحد فقط : لان الله حياة ، لا وجود وحسب . وللحياة بامرها مصير ، وهي خاضعة للالم والصيرورة . الى ذلك اذن قد اذعن الله بملء ارادته ... فالوجود يُدرك في الصيرورة وحسب . اما في الوجود من حيث هو وجود ، فليس لعمري صيرورة قط ، بل بالاحرى يصبح الوجود نفسه في الصيرورة عبارة عن الازل . الا ان في تحقق (الوجود) من خلال التضاد صيرورة ضرورة . وبدون مفهوم اله متالم انسانياً ، وهو مفهوم يعم جميع الديانات الباطنية والروحانية الخالية ، يستعصي التاريخ على الفهم كل الاستعصاء » ٢ .

بيد ان شلنغ يقرر ثانية مبدأ التمام بشيء من التقييد ، وبالإضافة اليه جبرية ابيلارد وبرولو واسبينوزا الكونية . وانه لمن جراء كون « فعل الكشف عن الذات منوطاً بالنسبة الى الله بخيريته ومحبهه » - كما يقول شلنغ مقتبساً عبارات ديونيسيوس والمدرسين بعد ، كان هذا الفعل ضرورياً . ومع ذلك ، بل قل بحكم ذلك ، كان القول ان كل شيء يلزم عن الذات الالهية لزوماً مطلقاً لا يمكن ان يمارى فيه قط ، وان كل شيء ممكن وجوده عنها لا بد ان يكون موجوداً بالفعل ، وما ليس موجوداً بالفعل فلا بد ايضاً من ان يكون متمماً خلقياً . ففلط الفلسفة الاسبينوزية لم يكن قائماً قط على اسناد مثل هذه الضرورة التي لا مناص منها الى الله ، بل على اعتبار تلك الضرورة امراً لا حياة فيه ولا شخصية له . « فهي لا تسلّم الا بضرورة عمياء ميكانيكية » . لكن « اذا كان الله محبة

وخيراً في جوهره ، فما هو ضروري خلقياً فيه يلزم لزوماً متنافيزيقياً أصيلاً .
ومن ناحية ثانية ، أخطأ ليبنتز كل الخطأ في اسناده الى الله القدرة على اختيار
عالم واحد من العوالم الممكنة ، او ضرباً «من استشارة الله لذاته» قرر في
ختامها ان يحقق واحداً فقط من بين طائفة من الامكانيات^٣ . فافتراض مثل
هذه القدرة على الاختيار عبارة عن الافتراض « ان الله قد اختار عالماً أحسن » ،
اذا اخذنا جميع الشروط بعين الاعتبار ، بما كان ممكناً ، او كما يؤكد البعض
فعلاً ، (ما دمنا لا نجد شناعة الا ولها دعاء) وان الله كان قادراً لو اراد على خلق عالم
افضل من هذا العالم . (ولندكر ان ابيلارد كان قد نادى باستحالة ذلك منذ
زمن طويل) . فليس ثمة اذن ، ولم يوجد قط من قبل ، عدد من العوالم الممكنة .
صحيح انه كان يوجد في بداية خلق العالم طور مشوش ، هو عبارة عن الحركة
الاولى للاصل الاول Grund ، « كهولي لم تتخذ صورة بعد ، الا انها قادرة على
اتخاذ عدة صور » ، فكان ثمة اذن « لا نهاية من الامكانيات » التي لم تتحقق بعد .
« ولكن هذا الاصل الاول لا ينبغي ان يقارن بالله ، فليس بوسع الله ، وهو
كامل ، ان يريد إلا شيئاً واحداً » . « فليس ثمة الا عالم ممكن واحد ، لانه
ليس ثمة الا إله واحد »^٤ . الا ان هذا العالم الممكن الاوحد لم يكن بوسعه ان
يشتمل على اقل مما كان ممكناً فعلاً .

يلاحظ ان الإله ، حتى في هذه الفقرة ، ما يزال يحتفظ ببعض الصفات
الاخروية ، وضرورة ايجاد جميع المخلوقات الممكنة ، ما زالت تستنبط من
ادلة شبيهة شهاً بعيداً بمنطق مذهب الفيض . فالله ليس الاساس الاصلي
Urgrund ، وليس هو الاكتمال الاخير للعملية التي ينبثق فيها عن هذا الاساس
صور متنوّعة باستمرار ، والرعي الذاتي في الانسان آخر الامر . بل هو يبقى
هنا كمالاً سابقاً للعالم ولكنه مولد له ، كنتيجة منطقية لازمة عن طبيعته
الجوهريّة . ولكن هذا التولد تدريجي ومتعاقب . واذا كان شلنغ قد حمل
تأكيد « ان الله حياة » ، وهو بالتالي « خاضع للألم والضرورة » على عمل الجد ،

فلم يكن بوسعها ان يتمسك دون تناقض بمفهوم مطلق متعال لا يساهم مساهمة اصيلة في عملية خلق العالم الذي يقوم عليه كشفه عن ذاته . فالمذهبان اللاهوتيان يقومان جنباً الى جنب ، الا ان احدهما أثر باق ، بينما الآخر عبارة عن فكرة مبتكرة توشك ان تقوِّض الآخر .

ويبسّط صديق شلنغ وتلميذه، العالم الطبيعي أوكن Oken ، في نفس الحقبة المفاهيم نفسها تقريباً، مع بعض الزيادات والتعديلات في كراس الفلسفة الطبيعية Lehrbuch der Naturphilosophie (سنة ١٨١٠) . « ان فلسفة الطبيعية هي علم تحوّل الله الازلي الى العالم » .

« ومهمته ابراز مراحل تطور العالم من العدم الاصلي : كيف نشأت الاجرام السماوية والعناصر وكيف ارتقت نحو اشكال عليا، وكيف ظهرت الكائنات العضوية آخر الامر وبلغت في الانسان مرحلة النطق . وتمثل هذه المراحل تاريخ نشوء العالم .. ففلسفة الطبيعة في معناها الاوسع هي نظرية تولّد الكون، او كما دعاها موسى التكوين »^٥ .

ويلاحظ ان أوكن يتحدث هنا عن الله سابق للعالم بمعنى ما، او مطلق يتطور ذاتياً حتى يتحوّل الى الكون . وثمة فعلاً في مصطلحاته الميتافيزيقية . رواهب من لغة مذهب الفيض . الا انها اخفى عند أوكن حتى مما هي عند شلنغ . فهو يصف هذا المطلق السابق في عبارات سلبية ابعدها ما تكون عن الالتباس . واذا استثنينا تطوّر الله خلال الزمن، فهو ، كما يقول أوكن، عبارة عن الصفر او العدم المحض . ويمكن اعتبار جميع الاعداد ولا ريب كامنة في الصفر ، ما دام يمكن وصفها جميعاً بالقياس الى الصفر ، وهكذا يمكن الذهاب الى ان جميع الاشياء كامنة في الله . الا انها توجد على هذا النحو « لا على وجه فعلي بل على وجه مثالي، لا بالفعل بل بالقوة وحسب »^٦ . فتحقيق الله ذاته

Realwerden اذن يجري تدريجياً ، من خلال تاريخ الكون . وتجليه الاصلي وشرطه الكلي هو الزمان . « فالزمان ان هو الا المطلق بحد ذاته » . « فالمطلق ليس في الزمان ، ولا سبق الزمان ، بل هو الزمان » . ثم « الزمان ليس الا تفكير الله الفعلي » . « فالكلي هو ما يشتمل على جميع الجزئيات ، لذا كانت جميع الاشياء الجزئية في الزمان ، والزمان المخلوق والخليقة شيئاً واحداً ^٧ . وهذا التحقيق الزمني Realwerdung للمطلق يبلغ ذروته في الانسان ، وهو كائن قادر على ادراك ذاته . « فالانسان هو المخلوق الذي يصبح الله فيه موضوعاً لذاته جملة . فالانسان هو الله كما يمثل الله نفسه ، والله هو الانسان اذ يمثل الله في الادراك الذاتي ... فالانسان هو الله وقد تجلّى كل التجلّي der ganz erschienenene Gott ^٨ .

لم يكتب لهذه الشواهد الاولى على الاقتراب من تطويرية جذرية في اللاهوت ان تنجو من هجمات الخصوم . وقد قام بالهجوم الرجل الذي كان قبل ذلك بعقدين موضع اكبار وحرمة خاصة في اوساط القادة الشباب للحركة الرومانطيقية الالمانية . فقد نشر ف. ه. ياكوبي F. H. Jacobi سنة ١٨١٢ مقالة في الاشياء الالهية وتجليها Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung ، وقفها خاصة على الهجوم العنيف (وكما قال شلنغ فيما بعد) الكتيب على هذا النحو الجديد من التفكير . فقد رأى ياكوبي في المسألة التي طرحها شلنغ ابعث تناقض في فلسفة الدين بأسرها . « فليس ثمة » ، كما كتب ، « الا طبقتان رئيسيتان من الفلاسفة : اولئك الذين يعتبرون الاكمل منبثقاً او ناجماً تدريجياً عن الانقص ، واولئك الذين يضمنون ان الكائن الاكمل وجد بادىء الامر ، وان جميع الاشياء قد صدرت عنه ، وان المبدأ الاول للاشياء كائن خلقي ، او عقل مريد فاعل عن حكمة - او الخالق او الله » . وجواب ياكوبي مشوش وقطعي . ولكنه يرتكز آخر الامر على ما يعتبره حقيقة ميتافيزيقية اساسية بديهية . وهي انه لا يصدر شيء عن لا شيء ولا يولد الادنى الاعلى .

فلسفة من طراز فلسفة شلنغ هي بالفعل ، كما يؤكد ياكوبي ، نقض صريح لقانون من قوانين المنطق الشكلي . اذ يمكن اعتبار العلاقة بين الله والعالم بالاضافة الى اشياء اخرى - كما يلاحظ ، وهي ملاحظة مبتدلة من مبتدلات اللاهوت الافلاطوني -- كعلاقة المقدم المنطقي ، اي العلة ، بلواحقه ، او المستلزمات التي يمكن استخلاصها منه . بيد ان « العلة يلبغي ان تملو دوماً وضرورة على ما يقصد الى اثباته بواسطتها ، وان يدرج هذا الاخير تحتها . فالمقدمة هي التي تضفي الحقيقة او اليقين على تلك الاشياء التي تتبرهن بها ، ومنها تستمد حقيقتها » .

وقد رد شلنغ على هذه الحملة في صفحة من صفحات التأليف الجدلي اشتهرت بصراوتها وبالاذى الذي ألحقته ، على الاقل في نظر معاصريه ، بشهرة ناقده الفيلسفي^١ . وما يعيننا هنا هو ان الحملة حفزت شلنغ على الغلو في التعبير بعنف ودون تحفظ تقريباً عن مذهبه ، عوضاً عن التخفيف من حدة تطويرته اللاهوتية . وقد كان بوسع ان يرد على الانتقاد بالتذكير بالمواضع التي كان قد أقر فيها بلا نهاية الذات المطلقة وتعاليتها على الزمان والاكتفاء الذاتي ، في مؤلفاته السابقة . وعوضاً عن ذلك ، يدحض الآن دون التباس تقريباً ذلك المفهوم وينكر بصراحة ان يكون ذلك المطلق هو إله الدين المنزل . ولا يناقض شلنغ عرض ياكوبي للمشكلة وتقديره لفحواها الفلسفية ، ولا ينكر حكاية ناقده لمقومات مذهبه . ومن الضروري ، كما يلاحظ شلنغ ، ادخال بعض التمييزات ، اذا شئنا فهم معنى هذا المذهب على حقيقته . والذين اخذوا به لم يذهبوا مثلاً الى ان « الاكمل قد انبثق عن كائن انقص مستقل عنه ومباين له » ، بل لم ينكروا ان « الكائن الكلي الكمال - اي الكائن الذي يحمل كمالات سائر الموجودات في ثناياه - يلبغي ان يكون بمعنى ما سابقاً لجميع الكائنات » . بيد انهم انكروا انه كان يوجد من قبل كاملاً بالفعل ، وليس بالقوة وحسب . « والاخذ بذلك القول » ، كما يقول شلنغ ، « عسير لعدة اسباب ، وبالدرجة الاولى للسبب البسيط القاضي بأنه لو كان حاصلًا على أعلى كمال (او تمام) بالفعل ، لما كان لخلقه هذا

العدد الوافر من الموجودات الاخرى وتوليدها سبب ، فلم يكن بوسع الا الانحدار الى درك ادنى ، ما دام لا يستطيع بلوغ درجة اعلى من الكمال ، ١٠ .
هنا انكشف التناقض الاسامي الكامن في منطق مذهب الفيض والذي كان قد تفوضي عنه طوال عدة اجيال انكشافاً تاماً . فالتعني والامكان اللذان كان لا بد للتطور من ان يكشف عنها كان يمكن اعتبارهما موجودين منذ البدء ، اذا شاء المرء ان يصر على ذلك . ولكنه تمنى لم يكتمل وقوة لم تتحقق :

« انني انزل الله (كما يقول شلنغ) منزلة الاول والآخر ، الالف والياء ، ولكنه كالف ليس هو كياء ، وبمقدار ما هو الواحد وحسب - اي الله بمعنى اجل - فليس بوسع ان يكون الاله الآخر ، بالمعنى نفسه او يدعى الله على وجه التخصيص .
اذ لا بد من التصريح في تلك الحال ان الاله الذي لم ينكشف ، او الاله المضمّر Deus implicitus قد اصبح توّأ من حيث هو الياء ، عبارة عن الاله الصريح ، Deus explicitus ، ١١ .

فعلى اي اسس اذن يبرر شلنغ هذا اللاهوت التطوري ، امام اعتراضات ياكوبي ؟ اولاً ، على اساس انه يتفق مع طبيعة عالم تجربتنا الفعلية ، كما تتجلى تلك الطبيعة لمشاهدتنا اليومية ولرؤيا العالم الطبيعي الاوسع . والظاهر من امر العالم انه نظام يتطور منه الاعلى عادة عن الادنى والوجود الاتم عن الوجود الانقاص . فالولد ينمو حتى يصبح رجلاً والجاهل حتى يصبح عالماً ، « ناهيك بان الطبيعة نفسها ، كما يعلم كل من له الملم كافٍ بالموضوع ، قد ارتقت تدريجياً من توليد المخلوقات الأضعف والأوهى حتى توليد الاكمل والادق تكويناً منها » ١٢ . وان ظاهرة تحصل امام اعيننا باستمرار لا يمكن اعتبارها بيسر امراً غير معقول ، على غرار ما يضعه ياكوبي من امرها . فالفلسفة الجديدة انما اولت طبيعة الاشياء العامة او النهائية وانتظام عقدها في الوجود ، على ضوء الطبيعة والتسلسل المعروفين

لجميع الأشياء الجزئية التي تلم بها . والوحدانية المألوفة التي انتصر لها ياكوبي انما آلت بنا على العكس ، الى « اله دخيل على الطبيعة وطبيعة لا مكان لله فيها »^{١٣} .

وفضلاً عن ذلك يلاحظ شلنغ انه يستحيل التوفيق بين وجود الشر ونقصان العالم وبين القول ان الكون ينبثق عن كائن كامل وعاقل منذ البدء . والذين يأخذون بهذا الرأي « عاجزون عن الاجابة ، اذا سئلوا ، كيف يمكن انبثاق كل في غاية التشويش ، (حتى حين ندخل عليه بعض النظام) عن عقل يتلك المنزلة من الوضوح والجلال » . لذا يرى شلنغ من كل جانب ان الصورة التي تتفق مع واقع الحال للوجود هي صورة الارتقاء الاقل تشويشاً واضطراباً نحو حياة اغنى وارفح ، وان المفهوم السائغ الوحيد لله هو ذلك المفهوم الذي يلسجم مع تلك الصورة . ويصرح شلنغ انه ليس للقول المقابل ما يدعيه لنفسه من الصفة المرشدة المعزية دليلاً . لانه « يستنبط عدم الخير من الخير وينزل الله كمصدر عدم الخير والقوة عليه ، عوضاً عن مصدر الخير والقوة عليه » . فاذا تصورنا الشر او النقص ذاته ، كما نتصوره في لاهوت قائم على الصيرورة المطلقة ، كخير في طور التحقيق ، لم يعد عبارة عن ذلك الجانب الذي لا بد من تصوره ، (اذا اعتبرناه خيراً في طور التدهور) ، او الانكفاء عن الكمال الذي قد سبق له ان تحقق . اصف الى ذلك ان إله اللاهوت القديم كان إلهاً كاملاً منذ الازل ، « جاهزاً دفعة واحدة » كما يقول شلنغ . الا انه ما من مفهوم يمكن ان يكون اجذب واقل جدوى من هذا المفهوم ، فهو عبارة عن مفهوم « إله ميت » ، لا إله يحيا ويعمل في الطبيعة وفي الانسان . فغير معقول ، كما صرح ياكوبي ، ان تنبثق الحياة عن الموت والوجود عن العدم والكائنات العليا عن الدنيا . افمن الابسر اذن ، كما يتساءل شلنغ ، تصور انبثاق الموت عن الحياة ؟ « فما الذي يستطيع حمل الاله الذي ليس إلهاً للاموات بل للاحياء ، على توليد الموت ؟ وانه لاسهل بمراحل ان نتصور ان الحياة تنبثق عن الموت ، الذي لا يمكن ان

يكون موتاً مطلقاً ، بل الموت الذي تكن الحياة بين طياته ، عوضاً عن ان الحياة تنطرق الى الموت وتلاشى فيه ، ١٤ .

ومع ذلك فغلط ياكوبي ، كما يلاحظ شلنغ ، هو النتيجة الطبيعية للمذهب المنطقي للفلسفة القديمة التي لم يتحرّر منها تحرراً تاماً قط . وهو لعمري شاهد ساطع على النتائج الفاسدة في الميتافيزيق للاخذ بنظرية المعرفة الولفية Wolffian التي بنت كل شيء على مبدأ العملية المنطقي واعتبرت جميع القضايا اليقينية « تحليلية » . وبجسب هذا المذهب ، كما يقول شلنغ (دون ان يكون على صواب تام تاريخياً) ، « كل تدليل عبارة عن تسلسل قضايا ذاتية ، فليس ثمة تقدم من حقيقة واحدة الى حقيقة مباينة لها ، بل من الحقيقة عينها الى الحقيقة عينها . فشجرة المعرفة لا تزهر قط ولا تثمر ، وليس ثمة اي تقدم في اي مكان » . بيد ان الفلسفة الحقيقية والعلم الموضوعي حقاً ليسا عبارة عن ترتيب اقاويل فارغة . فموضوعها دوماً شيء محسوس حي ، وتقدمها وتطورها هو تقدم للموضوع ذاته وتطوره . « فنهج الفلسفة الصحيح نهج صعود ، لا نهج هبوط » ، وسنته الاصلية هي بالضبط خلاف تلك السنة الزائفة التي صدع بها ياكوبي :

« ان ما ينطلق التقدم منه هو دوماً وضرورة ادنى بما ينجم عن التطور . فالاول يرفع الثاني الى ما فوقه ويسخر ذاته له ، بمقدار ما يقوم مقام المادة او الآلة او الشرط لتطور الآخر » .

على ادخال تطويرية جذرية الى حومة الميتافيزيق واللاهوت - (وهو امر قلما نبه عليه المؤرخون) ، والعمل على تنقيح حق مبادئ المنطق كما تلسجم مع مفهوم تطوري للوجود ، يقوم شأن شلنغ التاريخي خاصة . فالسؤال الذي يدور عليه البحث في مجادلتها لياكوبي هو بالفعل ، كما تبين بوضوح وصرح بتأكيد ، سؤال من اخطر الاسئلة الفلسفية واهمها جميعاً ، ان من حيث علاقته بعدد من

المشكلات النظرية الاخرى او من حيث نتائجها الخاصة بالوعي الديني . فموقف شلنغ لم يعمن اطراح حقيقة جلية من حقائق اللاهوت العقلي والميتافيزيق انعقد عليها الاجماع تقريباً وحسب، بل انبثاق روح ومزاج جديدين من الشعور الديني ايضاً .

ومع ذلك لم تكن هذه النتيجة اللازمة عن مذهب اله في طور التكوين بالنسبة الى شلنغ، عبارة عن اخذ باشراً فرح بتطور رام نحو الافضل . فتقدم العالم وتجلي الله التدريجي او تحقيقه لذاته مكافحة للمقاومة . فما دامت امكانيات الوجود التامة لم تكن قد تحققت دفعة واحدة ولم تتحقق بعد، فلا بد ان يكون في طبيعة الاشياء الاصلية عقبة ما او مبدأ تأخير مقدور له ان يذلل، والحق يقال، ولكن ليس في معزل عن الالم والهزائم المؤقتة . فقوة الحياة تحبب في تقدمها، كما قال روبينه، خبط عشواء، عن طريق التجربة والخطأ . فثمة عنصر مفرج في التاريخ الكوني والبشري، وسيرة العالم عبارة عن «تأرجح بين التوقف وبين السعي» . وكان شلنغ قد اعرب عن هذا المفهوم في قصيدته الفتية : الاعتراف الابيقوري لهاينس فيدربرورستانس Das epikureische Glaubensbekenntnis Heinz Wiederporstens ، التي اشتهرت بفضل ترجمة موفقة لقسم منها على يد رويس Royce في روح الفلسفة الحديثة The Spirit of Modern Philosophy^{١٥} .

وهكذا انقلب نظام الكون الافلاطوني رأساً على عقب . فسلسة الوجود الكاملة غير المتغيرة اصلاً لم تتحول الى صيرورة كتب لجميع الممكنات الاصلية حقاً فيها ان تتحقق خطوة خطوة، حتى ولو بفضل تفتق بطيء في الزمان وحسب، بل اقحم الله نفسه في هذه الصيرورة او ردّ اليها . فعالم المثل الذي يحدد مدى تنوع الوجود الممكن قد تحول تحولاً واضحاً الى عالم امكان بحيث يرقب التحقيق ، اي عالم فارغ لا شأن له ما لم يبلغه ، وحتى مثال المثل لم ينج

من هذا الوضع . فعملية تكوين العالم تبتدىء لا في الاوج بل في الحضيض ، منع تلك القوى النهائية ultime potenze (بعبارة دانتي) التي افترض ان القدرة الخلاقة اللامتناهية قد بلغت غاية طاقتها فيها . فليس ثمة طريق هبوط بل طريق صعود بعد . ولكن قلب نظام الاشياء الافلاطوني وخاصة التركيب الابداعي المضمّر في طيارس وعند افلوطين ، اذ يقلب سلم الوجود الى نظام مثالي مجرد ، لا يغير طبيعته الجوهرية مع ذلك قط . فعناصر مركب الفكر القديم الذي استعرضنا تاريخه لا يزال ذا اثر فعال في ميتافيزيقى شلنغ التطوري .

فطاقة الابداع التي لا ترقى والنزوع نحو توليد التنوع ، وضرورة تحقيق تمام الوجود الممكن الى ابعد حد - تلك الصفات الخاصة بالعالم الافلاطوني ما زالت صفات العالم عند الفيلسوف الرومانطيسي . ولكن طاقة الابداع هي الآن عبارة عن فقر ساع دون وعي وراء وجود اغنى واشد تنوعاً ، والتمام ليس الصفة الدائمة بل الهدف العابر لجميع الاشياء .

كانت هذه النتيجة التاريخية لسلسلة « الحواشي الطويلة على افلاطون » التي كنا بسبيل ملاحظتها النتيجة التي لم يكن منها مفر منطقياً ايضاً ، من حيث مداها . ومهما قيل بالاضافة الى ذلك في استدلال شلنغ في هذه المرحلة من فلسفته ، فقد اثبت على الاقل حتمية اختيار احدى تينك النزعتين في الافلاطونية ، في كشفه بجلاء عن التضارب الجوهرى بينهما . فقد وضع ميتافيزيقى القرن التالي امام ضرورة الاختيار - على الرغم من ان كثيرين من لاحقيه لم يتبينوه او عملوا على التملص منه . فالها افلاطون وافلوطين لا يمكن الايمان بهما معاً ، وكلا نظامي القيم اللذان يقترنان بتلك المفاهيم اللاهوتية لا يمكن التوفيق بينهما ، ان نظرياً او عملياً . ففكرة الخير الاخرية ان هي الافكرة خير زائف ، اذا افترضنا ان وجود عالم المخلوقات الزمنية الناقصة هذا خير اصيل . والمطلق المكتفى بذاته الكامل التام ابدأ لا يمكن رده الى الله متصل ومنجلى في عالم من الصيرورة والتغير .

الزمينين والتقدم الخلاق . وقد تبدو هذه القضايا في نظر البعض في زماننا هذا بديهية، وربما كانت تحصيل حاصل، بينما قد تبدو للبعض متناقضة لا أساس تقوم عليه . والمبررات للاخذ بها لم تبسط في هذه المحاضرات، لا ريب، على الرغم من ان بعضها قد خطر للقارىء مراراً، في معرض تحليلنا لمراحل تاريخ الفكر التي استعرضناها . الا انه يلغبي لنا ان نكتفي بهذه الایماء التاريخية للحجة، فثمة درس فلسفي واحد للقصة التي كنت بسبيل روايتها يلبين بوضوح، كما يبدو لي، في سياق هذه القصة ذاتها .

وليس هذا مع ذلك الدرس الوحيد الذي يوحى به تاريخنا لمقادير فكرة ما . فثمة درس آخر ينبغي ان لا نتجاوز عنه كل التجاوز . فمبداء التام والاتصال، كما اثبت هذا التاريخ، كانا يقومان عادة في الاصل على ايمان، صريح او مضمّر، بان الكون عالم عقلي، بمعنى انه ليس في تركيبه اي شيء تحكمي اتفاقي او عشوائي . وقد افترض اول هذين المبدئين (اذا شئنا تكرار ذلك ثانية للمرة الاخيرة) انه بالنسبة الى كل خاصية من خواص هذا العالم والى كل جلس من الموجودات يشتمل عليه - وبمعنى دقيق لعمرى، الى كل موجود بعينه - لا بالنسبة الى وجوده وحسب، ينبغي ان يكون ثمة علة نهائية مفسرة لذاتها و « كافية » . وقد لزم المبدأ الثاني عن الاول وكان شبيهاً به : فليس في الطبيعة ظفرات فوروية . ومهما كان من تنوع الاشياء اللامتناهي، فهي تؤلف سلسلة سلسة كل السلاسة، لا يظهر فيها اي صدع من شأنه ان يؤذي توق ذهننا الى الاتصال في كل مكان . فسؤال افلاطون : لماذا ؟ يمكن اذن طرحه شرعاً والاجابة عليه اجابة مرضية . فمع ان ذكاءنا محدود ولا ريب، حتى ليمعجز عن اعطاء جواب معين عنه، بالنسبة الى كل جزئية من جزئيات الوجود، فهو قادر على تبين المبادئ العامة التي يتقوم منها اي جواب متمسك . وقد كان قسم كبير، بل القسم الاكبر من الفلسفة والعلم الغربيين، على الرغم من النزعات المتواترة القوية، يستمد النشاط والهدى طوال نحو عشرين قرناً من هذا الضرب

من الايمان بعقلية العالم الذي نعيش فيه، على الرغم من ان مستلزمات مثل هذا الايمان لم تظفر بالقبول العام، الا تدريجياً . وقد شاهدناه يبلغ ذروته في مذهبي الوجود العقليين العظيمين في القرن السابع عشر، وعلى شكل سوقي اكثر، في الدليل المؤلف في القرن الثامن عشر على التفاؤل . فعالم عقلي بمعنى صارم، كما اوضحت هذه المذاهب، ينبغي ان يكون، بعبارة وليم جيمس، «عالمًا متراصًا» بأدق معنى، ونظامًا للاشياء خاضعًا في جملته دفعة واحدة و«لحقائق ضرورية» . فليس ثمة في التحليل الاخير وقائع جائزة، ولم يكن ثمة قط قرارات حرة . فكل شيء متصل بوجود الكائن الموجود ضرورة اتصالًا صارمًا، وذلك الكائن بدوره منظور على وجود كل ما عداه، بحيث لا يتسع الكل لاضافات او اختزالات او تغييرات معقولة قط .

وبمقدار ما كان ينظر الى العالم هذه النظرة، فقد بدا عالمًا متمسكًا نيرًا ثبت الدعائم وموضع ثقة عقلية، بوسع العقل البشري ان يباشر اعمال البحث فيه عن معنى الاشياء بثقة تامة، وبوسع العلم التجريبي ان يلم بصورة عامة بما ينبغي توقعه، وحتى التكهن ببعض كشوف المشاهدة الفعلية، ما دام ملتزمًا سلفًا بالمبادئ الاساسية التي ينبغي للوقائع ان تتفق معها آخر الامر ومزودًا برسم لمخطط الكون العام . ولم يكن من اليسور التوفيق بين الايمان بطابع الوجود العقلي التام وبين فرضية تقل عن ذلك شمولًا . فاذا افترضنا ان احد جنسين اثنين من المخلوقات كلاهما ممكن منطقيًا وهما ممكنان معًا قد اهل، او ان مدى الطبيعة المكاني والمعددي قد حدد على اساس مقدار او عدد متناه، فقد كان ثمة، كما هو واضح، عامل تحكيمي عشوائي في تركيب الاشياء الاخير . حتى ولو وصف هذا العامل بأنه ارادة الله، ما دامت تلك الارادة غير خاضعة كل الخضوع للعقل، كما قال لينتز . فاذا سلمنا انها ليست خاضعة للعقل كل الخضوع، فالتكهن بمدى ذلك التحكم والجواز يبيت مستحيلًا . ولا ريب ان بعض الموجودات ذات قدر اعظم بمعنى ما بما عداها، كما استلزم مبدأ التدرج . ولكن انقطاع السلسلة،

قبل بلوغ مستوى الكائن الكامل وعند نقطة ما دون سواها، فعل من افعال الهوى . وعليه قس « تسلسل الصور » . فاذا كان في الطبيعة « طفرات »، فلا بد ان تكون طفرات لا مبرر لها. واذا كان في سلسلة الاجناس الموجودة ثغرات او حلقات مفقودة فعلا، فوجد جلس من الحيوان مثلا، وكان يفصله عن اقرب الانواع شهاً به انفراج خال من الامكانيات غير المستحقة لاجناس متوسطة، فينبغي التسليم ان الكون مفتقر الى النظام ومتصف بضرب من عدم التأسك والعمث .

الا ان تاريخ فكرة سلسلة الوجود - بمقدار ما . كانت تفترض القول بمقولية العالم التامة، تاريخ اخفاق تام . وعلى نحو ادق وأصح هو تاريخ تجربة فكرية قام بها طوال عدة اجيال نفر من المفكرين الكبار والصغار، ويمكن الآن التحقق من انه كان لها نتيجة سلبية ذات مغزى . واذا اعتبرنا النتيجة بصورة عامة، فهي تؤلف مجهوداً من اروع مجهودات الفكر البشري . ولكن بمقدار ما اتضحت نتائج هذه الفرضيات المتكررة الشاملة كل الشمول، بدت صعوباتها للعيان بوضوح اشد . فاذا استنبطت تمام الاستنباط، بدت فرضية عقلية الكون المطلقة ممتنعة التصديق . فهي تتنافى بالدرجة الاولى مع ظاهرة ضخمة، بالاضافة الى ظواهر جزئية اخرى، في العالم الطبيعي . هذه الظاهرة هي ان الوجود كما نعرفه وجود زمني . فعالم الزمان والتغير لا يمكن استنتاجه من الحقيقة القائلة ان الوجود هو تعبير عن مجموعة من الحقائق الازلية الضرورية الكامنة في منطق الوجود نفسه ونتيجة لازمة له، او التوفيق بينه وبين تلك الحقيقة . ولما كان يستحيل على تلك المجموعة التجلّي الا في عالم ساكن دائم، ولما كان الوجود الحسي ليس ساكناً او دائماً، فالرسم (كما دعاه افلاطون) لا يتفق مع النموذج المزعوم ولا يمكن تعليقه بناء عليه . فأبي تغير محتوي الطبيعة من جرائه في زمان معين على اشياء اخرى او اشياء اكثر مما تحتوي عليه في زمان آخر يقوّض اسس مبدأ العلة الكافية، بالمعنى الذي رأيناه يحمل عليه عند اولئك الفلاسفة

الذين فهموه على افضل وجه وآمنوا به اصدق ايمان . اضع الى ذلك ان التعاقب الزماني اما ان يكون له بداية او لا يكون له بداية . فاذا افترضنا انه كان للسلسلة بداية، فتاريخ بدايتها ومداها الزماني من حيث ماضيها امران تعسفيان . فلا يمكن ان يكون لخروج العالم الى حيز الوجود في اي شكل مهما كان بدائياً، في لحظة ما دون لحظة سبقتها، او لكونه ذا مقدار من الديمومة دون سواه، اساس عقلي مفهوم . وتلك هي الصعوبة التي عاجلها في شكلها اللاهوتي اغسطينوس وكثير سواه من الميتافيزيقيين واللاهوتيين : فاذا كانت طبيعة الله او ماهيته ان يبدع او يخلق عالماً، فهذه الماهية الازلية لا يمكن ان تخرج الى حيز الوجود، او تباشر فعل الخلق ذات يوم - سواء اكان التاريخ سنة ١٠٠٤ ق.م . ام اقدم من ذلك بقرون . وحتى لو امكن الافتراض ان تلك الماهية تعبر عن ذاتها في تعاقب زماني، فالتعاقب الازلي وحده هو المقابل الزمني لها . فكفاح اشد الفلاسفة واللاهوتيين التزاماً للمذهب العقلي، ممن اخذوا لاسباب عقائدية او سواها بنظرية بداية الخلق، في باب معالجة تلك المشكلة، يبدأ بشواهد خارقة على عبقرية الذهن البشري . ولكن هذا الكفاح كان يرمي الى التوفيق بين قضيتين لا يمكن التوفيق بينهما قط . فقد يكون العالم قد خرج الى حيز الوجود ذات يوم . فاذا كان ذلك كذلك، فهو عالم كان يمكن منطقياً ان لا يوجد، فهو بهذا المعنى صدفة هائلة، ليس وراءها اي ضرورة عقلية . واذا اخذنا بالنظرية الارسطوطاليسية المقابلة، اي قدم العالم، او لانهاية السلسلة الزمنية الماضية، واجهتنا مصاعب من نوع آخر، وتردينا في التناقض الكامن في القول بسلسلة من الاحداث التي اكتملت وختمت سيرتها، والافتراض المناقض للتجربة والقائل بلانهاية من الازمان التي لا يتغير فيها شيء قط، او بعدد لامتناه من التغيرات التي لا يتحقق من خلالها طائفة من القيم المكافئة لذلك . وقد عبر عن تلك الصعوبة رؤيس بدقة ودعابة منذ سنوات عدة في المثل التالي : « لو رأيت رجلاً يقوم بنقل الرمل على شاطئ البحر ويحمله في عجلته بعيداً لكي يقوم ساحله، فقد يأخذك العجب يجده، اذ تنظر الى كمية الرمل التي قد نقلها... »

الا انك قد تتوقف فجأة لكي تسأله : كم مضى ، يا صاح ، على مباشرتك هذا العمل ؟ فاذا اجاب انه ما زال بسبيله منذ الازل وانه بالفعل من مقومات الكون الجوهرية ، فانك لن تندهش في سريرتك لتدجيله وحسب ، بل قد يحملك ذلك على القول : كما تشاء ، يا صاح ، الا انك ما زلت منذ الازل امراً كسولاً جداً ، ١٦ . فأولئك الذين رأيناهم يصفون صراحة طابع الزمن على مفهوم سلسلة الوجود ويحولونه الى منهاج للتقدم الكوني عن طريق الازدياد التدريجي في تمام الوجود وتنوّعه ، انما افترضوا بصورة عامة (وهم لا ريب شاعرون الى حد ما بهذه الصعوبة) ان لتاريخ العالم بداية مطلقة . وفي افتراضهم ذلك ، كانوا قادرين على اعتبار ذلك التاريخ متمسماً بطابع عقلي آخر ، ما دام يمكن اعتبار الوجود جاداً في طلب هدف عقلي وقد تحرك حركة بيّنة في اتجاهه وانه يرمي الى الافاضة في امتياز الوجود او قيمته الشاملة . ولكنهم انكروا ضمناً في الوقت نفسه طابعه المنطقي الجوهري ، بالمعنى الذي افترض مدى زمن طويل انه يتسم بذلك الطابع . فابتدأه منذ عدد من القرون او منذ ملايين من ألوف السنين فقط والاتجاه الذي افترض انه سلكه كانا حدثين اتفاقيين بالتضمن ، حتى ولو اعتبر ذلك الاتفاق ميموناً .

ومع ذلك فما ذاك الا نصف الدرس الثاني الذي يوحى به تاريخنا . اما النصف الآخر فهو ان الطابع العقلي ، اذا اعتبر تاماً وناقياً لجميع اشكال التحكم ، انما يصبح نفسه ضرباً من الغير عقلية . فما دام مفاده التحقيق التام لجميع الممكنات ، بمقدار ما هي ممكنة بالافتلاف ، فهو يتنافى مع اي مبدأ تقييدي او انتخابي . فعالم الممكنات لا نهاية له ، ومبدأ التمام ، كأحد مستلزمات مبدأ التعليل الكافي ، اذا تدبّرت مستلزماته كل التدبر ، كان يمضي على رسله ، في كل منطقة طبّق فيها ، حتى مرحلة اللانهاية -- اي لانهاية المكان ولانهاية الزمان

ولانهاية العالم ولانهاية الانواع الموجودة ولانهاية الموجودات الفردية ولانهاية الموجودات القائمة بين اي جلسين من الموجودات ، مهما بلغ الشبه بينها . وعندما استخلصت نتائج المنطقية على هذا الوجه ، واجه الذهن البشري بعالم لم يجتره فقط بل نفاه ، فقد كان عالماً من التناقضات المستعصية . ولنورد على ذلك شاهداً واحداً : ففرضية تسلسل الصور ، مع انها كانت كاملة في المقدمات العقلية ، فقد كانت تناقض ذاتها . واذا تجاوزنا تناقضات مفهوم الاتصال الرياضي ، الذي يحسب علماء الرياضيات المعاصرون (دون جدوى ، فيما أرى) أنهم حلّوها ، فالمتصل النوعي على كل حال متناقض منطقياً . فحيث يبرز في اي سلسلة كان نوع جديد ، او جلس من الاشياء مغاير ، لا مقدار او درجة مختلفة مما هو عام للسلسلة بأسرها ، فثمة بطبيعة الحال نقض للاتصال . ويلزم عن ذلك ان مبدأي التام والاتصال (مع ان الثاني اعتبر كامناً في الاول) كانا مناقضين احدهما للآخر . فعالم تام ، بمعنى انه يكشف عن تنوع الاجناس الاقصى ، لا بد ان يكون حافلاً بالثغرات . فمند كل مرحلة تطرّق فجائي الى شيء جديد ، وليس ثمة مبدأ منطقي يحدّ يميّن اي انواع الجودة المختلفة الممكنة الى ما لانهاية ينبغي ان يعقب ما قبله .

فعالم الوجود الحسي اذن ليس نسخة موضوعية لعالم الماهية . وهو ليس ترجمة للمنطق الصرف الى عبارات زمنية ، ما دامت تلك العبارات نفسها نقضاً للمنطق الصرف ، ولها صفة المحتوى والتنوع اللذين قد يكتبان لها ومداهما . فما من مبدأ عقلي قد قرّر منذ الازل من اي نوع يكون عالم الامكان او القدر الذي ينبغي ان يشتمل عليه من الموجودات . فهو بالاختصار عالم جائز^{١٧} . فلحججه وشكله وعاداته التي ندعوها قوانين جانب اعتباري خاص . ولولم تكن تلك حاله ، لكان عالماً لا طابع له ولا قدرة له على الاختيار في غمرة الممكنات

اللامتناهية . واذا جاز لنا ان نستعمل لغة اللاهوتيين التشبيهية التقليدية قلنا ان الارادة فيه تسبق العقل . وفي هذا الباب ينبغي التسليم بأن خصوم العقليين الاصليين من اللاهوتيين في اواخر المصور الوسطى ، وخصوم لينتز واسبينوزا في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وفولتير والدكتور جونسون في حملتها على مفهوم سلسلة الوجود العام ، قد احرزوا قصب السبق في تلك المشادة . وهذه هي النتيجة التي يفضي اليها تاريخ مبدأي التام والاتصال ، كفضيتين ميتافيزيقيتين ، ومبدأ التعليل الكافي الذي استمدنا منه جل قوتها الاقناعية . وفي غضون قرن من التأمل يبتدىء بالحقة التي انتهى اليها استعراضنا التاريخي ، استتبت هذه النتيجة شيئاً فشيئاً ، صراحة او ضمناً ، حتى ان الشعور بفجوى المشكلة وبالذور والحوافز التاريخية للافتراض المقابل ، اضمحل الى حد بعيد . ويمثل على جانب من هذه النتيجة افضل تمثيل احد اقوال الاستاذ هوايتهد التي من شأنها ان تروّع افلوطين وبرونو واسبينوزا وحتى لينتز ولا ريب ، اذ يطلق اسم الله لا على الحُصْب اللامتناهي الذي تجده في مذهب الفيض ، بل على « مبدأ التقييد » . ومن العوامل الداخلة في تركيب الوضعية الميتافيزيقية ، كما يقول السيد هوايتهد ، « هو ان هذا المبدأ ضروري » . « فكيف جزئي ما ضروري ، وبعض التخصيص في باب ماهية خاصة بالواقع ضروري » ، والا امكن حمل التقييد الظاهر الخاص بالعالم الفعلي على محل الدليل على روغانه . « فاذا رددنا هذا الاحتمال ... وجب علينا تبرير التقييد الذي يدخل في عداد صفات النشاط الجوهرية . وهذه الصفة تزودنا بالقيد الذي لا مبرر له ، ما دام كل مبرر ينبثق عنها . فالله هو القيد الاخير ، ووجوده هو غاية الاستحالة العقلية » ١٨ . وفي معارضة تاريخ مجموعة الفكر التي عاجلناها لهذا التقرير لاولية غير العقلي وتأييدها غير المقصود له ، تكن طرافته المثيرة ، كتعبير عن توق الذهن الفلسفي المستمر ، وجدواه الدائمة بالنسبة للتأمل الفلسفي في زماننا والازمان اللاحقة .

ومع ذلك ، فمنفعة معتقده وصحته ، كما يثبت عدد من الشواهد التاريخية ،
عاملان متغيران مستقل أحدهما عن الآخر ، والمفترضات الفاسدة كثيراً ما
تفضي إلى الحقيقة . لذلك قد تكون أفضل خاتمة لهذه المحاضرات هي التذكير
بأن فكرة سلسلة الوجود ، بما تنطوي عليه من مفترضات ومضامين ، كان لها
عدة نتائج سارّة غريبة في تاريخ الفكر الغربي . وذلك بيّن على الأقل ، كما
أرجو ، من استعراضنا الطويل غير الروافي للدور الذي لعبته في ذلك التاريخ .

المقدمة : دراسة تاريخ الفكر

١ راجع مقالتي الكاتب في :

«The Chinese Origin of a Romanticism», *Journal of English and Germanic Philology* (1933), 1-20, and «The First Gothic Revival and the Return to Nature», *Modern Language Notes* (1932), 419-446.

٢ *Science and the Modern World* (1926), 106.

٣ *Ueber das Studium der griechischen Poesie* (Minor, Fr. Schlegel, 1792-1804, 1, 95).

٤ *Preface to The English Works of George Herbert* (1905), xii.

نشأة الفكرة في الفلسفة اليونانية : المبادئ الثلاثة

١ *Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), 8:

« يجد المرء حتى في محاورتي كراتيلوس ومينو كثيراً من المحتوى الإيجابي الذي يتعدى استنتاجات سقراط ، كما لا يشك احد . وهذا يصدق الى حدّ ابعد على فيدون والجمهوريّة وفيدروس ايضاً . »

راجع للمؤلف نفسه Platon, II (1923) ، ٢٩٣ (في باب فيدون) : « أما ان الاعتبار الفلسفية الواردة في المحاوره دخيلة على سقراط التاريخي ، وأنها أفلاطونية أصلاً ، فما لا يكاد يتطرق اليه اختلاف في الرأي » .

٢ Burnet, Platonism (1928), 115.

٣ Taylor, Commentary on the Timaeus of Plato, 11.

٤ المرجع السابق ، ١١ .

٥ المرجع السابق ، ١٠ . يقيد شيلر هذه الدعوى مع ذلك تقييداً هاماً في مواضع اخرى . فبوسعنا والحق يقال : « ان تتوقع العثور على اتفاق شامل عام بين نظريات (طيلوس) وما ورد في المحاورات من تعاليم ، او حتى ما نعرفه من اقوال افلاطون ، اذا رجعنا لاشارات ارسطوطاليس الى تعاليمه » . (المرجع السابق ، ١٣٣) .

٦ راجع :

Metaphysics, I, 987b I ff., XIII, 107b 27 ff.

٧ يستحيل في هذا المقام (ولعله لم يعد من الضروري) عرض المبررات للتسليم بصحة هذه الرسالة بالتفصيل . فقد بسط سويته Souilhé هذه المسألة بسطاً حسناً في :

Platon, Œuvres complètes, t. XIII Ire partie (1926), xl-lviii.

كما فعل ايضاً هارورد Harward في :

The Platonic Epistles (1932), 59-78, 188-192, 213.

راجع ايضاً تيلور :

(Plato, The Man and His Work, 2d. ed. (1927), 15 - 16 and Philosophical Studies (1934), 192-223; P. Friedlander, Plato (1928), passim.

ومن اغرب المسائل في معرض تأويل افلاطون نزعة العلماء الذين لا يرفضون الرسالة السابعة الى بسط تعاليل لمذاهب افلاطون لا يمكن توفيقها معها قط .

٨ الرسالة ٧ ، ٣٤١ ث - ٣٤٤ د . عبّر شوري Shorey تعبيراً حسناً عن الاعتراض الرئيسي على القول بأن نظرية المثل قد أسقطت او خفّ أثرها حتى في آخر المحاورات : « فالمطالبة بالعثور على المثل في محاورات تلي البارمنيديس يمكن الردّ عليها ببسر . فليس أصرح من طياروس . والرأي المقابل قد أورد بصراحة على هذا الوجه : أتكون المحسوسات هي الموجودات الوحيدة ، ووضع المثل لنفواً وحسب ؟ (٥١ ث) . وقد تقرّر أن وجودها ثابت ثبوت التمييز بين الرأي والعلم اليقين ... وقد اسند اليها اوصاف تصدق على الوجود البحت وحسب ، والمصطلحات المألوفة ترد باستمرار (٥٢ أ ، ٢٧ د ، ٢٩ ب ، ٣٠ ، ٣٧ ب) . (The Unity of Plato's Thought, 1904 ، ص ٣٧) . ويلاحظ شوري (وهو على صواب ايضاً كما يبدو لي) ، في باب التأكيد « ان النفوس تقوم مقام المثل في الحقبة الافلاطونية المتأخرة » ان ذلك تشويه تام لتفكير افلاطون وأسلوبه . صحيح فعلاً أنه لم يقصر صفات الوجود الاصيل المطلق على المثل . فالله بالطبع وجود حقّ ، وفي الفقرات الدليلية والميتافيزيقية لا يقتضى دوماً التمييز بينه وبين المثل ، اذا اعتبرت ك مجموع . الا أن القول « المثل تتقدم على النفوس بعد ، فهو ما يبدو بوضوح ، في عدد من المحاورات المتأخرة ، مثال ذلك : السيامي وطياروس وفيلبوس (المرجع نفسه ، ٣٩) . راجع :

: Ritter, Kerngedanken, 174.

« مع أن نظرية المثل الاصلية تأخذ في الاحساس تدريجياً عن نظرنا ، فبوسعنا ان نؤكد مع ذلك أنه ما من قضية واحدة قد ردّت صراحة او تخلّصت عنها ضمناً . اما ان التفسير الافلاطوني أبعد ما يكون عن العلم الصحيح ، فهو ما يشهد عليه دفاع السير J. G. Frazer في مؤلف قديم قد أعيد نشره حديثاً عن القول بأن أفلاطون قد اخذ في مؤلفاته الاولى بنظرية المثل وسلّم مع ذلك

بمقابلات مثالية قائمة بذاتها للأشياء « الحسنة » و« حسب » ، إلا انه في غضون
السنين اللاحقة تخلت عن هذه النظرية على الأرجح لأنه « رأى ان المنطق يحتم
عليه ان يفرض لكل معنى عام فكرة » ، وبالتالي للحسن والسيء من الأشياء على
السواء » ، Growth of Plato's Ideal Theory, 51 .

The Platonic Tradition in English Religious Thought (1926), 9. ٩

Kerngedanken der platonischen Philosophie, 77. ١٠

١١ المرجع السابق ، ٩١ : « ان مذهب عالم المثل الخارج عن الحس » ليس
بما أخذ به افلاطون ، على الأقل ، « كعقيدة ثابتة » .

١٢ المرجع السابق ، ٨٢ .

١٣ « « ٨٩ .

١٤ « « ٨٣ .

Phaedo, 76e, 92a-e. ١٥

From Shorey's review of Ritter's Neue Untersuchungen uber
Platon, in Classical Philology, 1910, 391. ١٦

Unity of Plato's Thought, 28. ١٧

Die Kerngedanken der platonischen Philosophie, 56-57 ١٨

Republic, 507b. ١٩

٢٠ المرجع السابق ، ٥١٨ ث .

٢١ « « ٥٠٩ ب .

٢٢ « « ٥١٧ د .

٢٣ « « ٥١٦ د .

٢٤ مثلاً في فيلبوس ٢٢ ، جاء في عرض الكلام : « ان الذهن الالهي هو

عين فكرة الخير . . ولكن حتى في هذه المحاوره تمـلو « أشد اشكال الحياة
الوهية عن الغبطة او الحزن » (المرجع السابق، ٣٣) .

Philebus, 60c. ٢٥

٢٦ المرجع السابق ، ٦٧ أ . يقيد ذلك الاشارة الآتفة الذكر الى ان
« الذهن الالهي » هو الخير . ويلزم عن ذلك بوضوح ان ذلك الذهن يتصف
بصفة الاكتفاء الذاتي بمعنى مطلق .

٢٧ Eth. Eudem., VII, 1244b-1245b . اما ان في مؤلفات ارسطو
مقاطع اخرى تتضارب مع ذلك فصحيح . مثلاً . Magna Moralia, II, 1213 a .
واصلة الاخلاق الى يوديموس يلغى اعتبارها الآن قد أقرت ، بفضل دراسات
موهلز Muhlls (١٩٠٩) وكاب Kapp (١٩١٢) وخاصة ف. بيغر W. Jaeger
(١٩٢٣) . راجع ايضاً كتاب العالم الخول لارسطو ، ٣٩٩ ب الخ ...

On the End in Creation, I, 1. ٢٨

Philosophical Aspects of Modern Science, (1932), 331-332. ٢٩

Republic, 509b. ٣٠

٣١ في باب شهرة طيباوس وأثرها راجع :

Christ, Griechische Literaturgeschichte (1912), I, 701.

وقد ترجمها شيشرون الى اللاتينية ، الا انها كانت معروفة في العصور الوسطى
خاصة في ترجمة كلسيديوس Chalcidius اللاتينية التي ترقى الى القرن الرابع .
ونعرف ما يربو على اربعين شرحاً قديماً او متوسطاً لها . وطيباوس هو الكتاب
الذي يمسك به افلاطون في رسم رفائيل : مدرسة أثينا . وقد أثرت الفكر التي
تنطوي عليها في القرن الثامن عشر ، لا بفضل النص الافلاطوني وحسب ، بل
بفضل الشهرة التي احرزها كتاب نفس العالم De anima mundi المزعوم الذي
كان يظن انه مؤلف اقدم من المحاوره وضعه طيباوس الفيثاغوري نفسه وانتفع

به « ونمقه » أفلاطون . وهو في الواقع مختصر هزيل لجزء من المحاوررة يرقى الى عهد متأخر جداً . وقد طبع على الاقل ثلاث مرات في القرن السابع عشر ، وطبعنا دارجان d'Argens (١٧٦٣) وباطور Batteux (١٧٦٨) المشفوعتان بترجمة فرنسية تدلان على الاقبال آنذاك على هذا التلفيق المملّ لحجة افلاطون .

Prolegomena to Ethics, § 82. ٣٢

Timaeus, 29, 30. ٣٣

Timaeus, 33d. ٣٤

٣٥ المرجع السابق ٣٠ ث، ٦ : « من حيث الوحدة ومن حيث الجنس هي اجزاء » . وكما لاحظ تيلور، كان التأويل الاول مما « اخذ به بعض الافلاطونيين المحدثين قطعاً ، كأميلوس وثيودوروس الآسينين » . اما انه يواجهنا ببعض الصعوبات فيما لا سبيل الى انكاره . والوجه الثاني لتأويل هذه الالفاظ اذن قد اختاره تيلور، ولعله على حق، اي ان « من حيث الوحدة » تشير الى الاصناف الدنيا كالخصان والانسان، بينما تشير « من حيث الجنس » الى اقسام اعم، كذوات الثدي وذوات القوائم الاربع وما اشبه « (Commentary on Plato's Timaeus, 82) . ويشهد ارسطو ان افلاطون واتباعه قالوا بالتكافؤ العددي بين المثل واجناس الاشياء التي تقوم مقام نظائرها الحسية : « وقد أدخل اولئك الذين وضعوا المثل اسباباً ... مفهوم طبقة ثانية من الموجودات التي تحكيها عدداً » (Metaph., 990b2) . ولشواهد اخرى على القول ان جميع الصور ينبغي ان تتحقق في الكون ، راجع Timaeus 99c, 42e, 51a, 92c . ومع ان هذا المبدأ اساسي بالنسبة الى استدلال افلاطون هنا، كما هو بين، الا انه لم يستقص كل الاستقصاء الا على يد اتباعه . ولم اتكلم على دور « المكان » كالمحتوى وبالتالي « كوالدة » الصور المتجسدة . لانني لست بسبيل عرض شامل لنظام افلاطون الكوني .

٣٦ يشير السيد برتراند راسل في كتابه الباكر الذي يدور على لينتز، ٧٣، اليه استناداً الى عبارة عابرة يستعملها لينتز نفسه، « كبدأ الكمال » . الا انه

لم يوفق في اختيار هذه اللفظة ما دام الكمال والتام لفظتين متناقضتين أصلاً وليستا مترادفتين . وان اشتقاق الثانية من الاولى لا يتيسر الا بضرب من التمثل المنطقي . فمبدأ التام هو بالفعل عبارة عن مبدأ ضرورة النقص في جميع مراتبه الممكنة .

٣٧ ذلك في جوهره صحيح، على الرغم من بعض العبارات العرضية التي يبدو ان ارسطو يسند السببية الفاعلة فيها الى الاله .

وقد عالج ايسلر Eisler هذه المسألة بدقة، في ضوء جميع الفقرات التي تمت الى هذا الموضوع في كتابه (١٨٩٣) . راجع ايضاً :

W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (1924), *Introd.*, cli.

Metaphysics, II, 1003a 2, & XI, 1071b 13. ٣٨

ويبدو ان الكتاب التاسع (١٠٤٧ ب ٣ الخ .) يناقض ذلك لاول وهمة : « يستحيل ان يصحّ القول ان ذلك الشيء ممكن الا انه لن يوجد » . ولكن القرينة تدلّ هنا على انه ليس بين هاتين الفقرتين تضارب . فارسطو انما يلاحظ انه اذا لم يكن وجود شيء ما ممتنعاً منطقياً، اي انه لا ينطوي على تناقض، افلا يحق لنا التأكيد انه لن يوجد بالفعل قط . اذ لو امكن اثبات ذلك لتلاشى التمييز بين ما يمتنع وجوده وما لا يمتنع . فاذا كان الشيء بريئاً من الامتناع المنطقي كان موجوداً بالقوة . فليس بوسعنا ان ندرك ان شيئاً ما لن يوجد بالفعل قط الا اذا كان ممتنعاً منطقياً . الا ان تلك الفقرة لا تقول ان كل ما كان ممكناً منطقياً لا بد ان يوجد ذات يوم بالفعل . ومع ذلك فقد حملها مؤلفون متوسطون ومحدثون على حمل التعبير عن مبدأ التام . راجع مثلاً :

Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, 249 and 551, and
Monboddo, *Origin and Progress of Language*, 2d ed., I (1772),
269.

Metaphysics, X, 1069a 5. ٣٩
لامتناهياً راجع :

Phys., VI, 231a 24.

De Categoriis, 4b 20-5a 5. ٤٠

De animalibus historia, VIII, 1, 588b; cf. De partibus animalium, ٤١
IV, 5, 681a.

كانت هذه الفقرة في متناول الكتاب منذ حوالي سنة ١٢٣٠ ب.م. في
ترجمة ميشال الاسكتلندي العربية اللاتينية . ويبدو ان ترجمة اخرى عن
اليونانية مباشرة انجزت سنة ١٢٦٠ على يد وليم المربكي William of Moerbeke .
راجع ايضاً : Metaphysics, XI, 1075 a 10.

« ينبغي ان نفحص على اي وجه تتصل طبيعة الكون بالخير وبالافضل . اي
هل توجد الاشياء منفصلة ، كل بحد ذاته ، ام تؤلف مركباً منظوماً ، ام
تتصف بكلتا الصفتين ، على غرار الجيش ... فجميع الاشياء مرتبة وفقاً لنظام
معيّن ، لا اي نظام اتفق - الطيور فالبهائم فالنبات . فهي ليست مرتبة بحيث
لا يرتبط احدهما بالآخر . راجع ايضاً :

De gen. an., 761 a 15.

De partibus animalium, IV, 13, 697b; cf. De animalibus historia, ٤٢
II, 8 and 9, 502 a.

Aristotle: Selections; Introduction, ٤٣

De generatione animalium, 732a 25-733b 16; cf. Ross, Aristotle, ٤٤
116-117, and Aubert and Wimmer's edition of Historia
animalium, Einleitung, 59.

Do anima, 414a 29-415 a13. ٤٥

٤٦ 178, Aristotle, W. D. Ross, في باب العدم ، راجع :
Metaphysics, IV, 1022b 22 and VIII, 1046 a 21.

العدم المحض هو المادة في احد معانيها الارسطوطاليسية ، اي الانتفاء
او السلب 13 191b, 27 190b, Physics. 1, وهكذا تعين المادة من حيث
هي « مجرد ذاتها عدم » ، الحد الأدنى لسلم الوجود .

«Providence,» II, 133-136: in The English Works of George
Herbert, ed. by G.H. Palmer (1905), III. 93.

والشاهد على الاتصال الذي يُشير اليه السطر الاخير غامض : « وربما كانت
الاشارة الى الهم الشائع ان المعادن تنمو » Palmer, op. cit., p. 92 .

H. Daudin, De Linné à Jussieu (1926), 81, 91-93. ٤٨

Enneads, V, 2, 1, Volkmann ed. (1884), II, 176. ٤٩

Enn., V, 4, 1; Volkmann, II, 203; cf. V, 1, 6, ib. 168-169. ٥٠

في باب الامية التاريخية للتشبيه المألوف على فلسفة الصدور الوارد في هذه
الفقرات ، راجع :

B.A.G. Fuller, The Problem of Evil in Plotinus, 1912, 69 ff.

Enn., IV, 8, 6; Volkmann, II, 150. ٥١

الترجمة هي من وضع س. ماكننا S. Mackenna جزئياً .

Enn., V, 2, 1-2 ; Volkmann, II, 176-178. ٥٢

Comment. in Somnium Scipionis, I, 14, 15. ٥٣

لم تكن تلك بالطبع « سلسلة هوميروس الذهبية » .

Enn., III, 3, 3; Volkmann, I, 253. ٥٤

Enn., II, 9, 13; Volkmann, I, 202. ٥٥

في باب التحليل الشامل المفيد لفلسفة أفلوطين التبريرية ، راجع خاصة :

Fuller, op. cit.

Enn., III, 3,7 ; Volkmann, I, 259. ٥٦

Enn., III, 2, 11 ; Volkmann, I, 239. ٥٧

Enn., III, 2, 14 ; Volkmann, I, 242. ٥٨

Enn., III, 2, 15; Volkmann, I, 243. ٥٩

Enn., III, 2, 16; Volkmann, I, 247. ٦٠

Enn., VI, 6, 17-18 ; Volkmann, II, 420-424. ٦١

سلسلة الوجود وبعض التناقضات الداخلية في الفكر

اثناء القرون الوسطى

Comment. de div. nom., 9; cited by Busnelli, Cosmogonia e
Antropogenesi secondo Dante... e le sue fonte, 1922, 14. ١

وقد اقتبست هذه الحجة من :

De div. nom., IV, 10 (Migne, Patr. graeca, III. col. 708).

De div. nom., IV, 1 ; ib., col 695. ٢

: Longfellow في ترجمة لونغفلو Paradiso, VII, 64-66; ٣

الوجود الالهي الذي يستنكف بذاته عن كل غيرة ، مشتملة في باطنه ، فيتوهج
حتى لتفتق عنه المفان الازلية .

Paradiso, XXIX, 130-145; ٤

إلا ان ترجمة لونغفلو لـ Valor بالقوة Power لا تؤدي المعنى تأدية حسنة : اذ

تنطوي اللفظة في مثل هذه القرينة على فكرة « الامتياز » او « ما هو ذو قدر عظيم » .

٥ Ibid. XIII, 56, 58-63 ، الا اني أقرأ nuove بدلاً من nove في Atto و ٥٩ في سطر ٦٢ تعني تحقيق الامكانيات .

٦ — 1093 — 1101. *Introductio ad Theologiam.*, III; in Migne, vol. 178, cols. 1093 — 1101.

٧ يبدو ان فسلر Fessler يلبّ على نزعة أبيلارد الاسبينوزية في كتابه الذي لم اطلع عليه . راجع : Erdmann, *Hist. of Phil.*, I, 322.

ويشير لينتز الى حجة أبيلارد في 171 *Théodicée* ، ويحاول مخلصاً ان يميز بين نظرية « العلة المرجحة » عنده وبين « الضرورة » عند أبيلارد ، ولكنه لا يفلح في اقناعنا .

٨ *Epitome Theologiae Christianae*, in Migne, *Patr. Lat.*, vol. 178, col. 1726-1727.

٩ *Capitula haeresum Petri Abelardi: Bernard's Opera* in Migne, vol. 182, col. 1052.

١٠ *Sententiarum libri quatuor*, I, dist. 44,2.

راجع نقد وليم الاوكامي William of Ockham للحجج العقلية والتفأولية في شرحه ل :

Super IV lib. sent., Lib. I, dist. 43 in Migne, *Patr. Lat.*, vol. 192, col. 640.

١١ *Summa contra Gentiles*, I, 75.

١٢ Rickaby, *Of God and his Creatures*, 57.

١٣ *Summa Theol.*, I, q. 19, a. 4.

تشير الكلمات الثلاث الأخيرة على الأرجح إلى إبيلارد بالدرجة الأولى .

Summa contra Gentiles, I, 81; tr. Rickaby, op. cit. ١٤

Summa contra Gentiles, II, 45; tr. Rickaby. ١٥

Summa contra Gentiles, III, 71, ; and I Sent., dist. XLIV, q. 1. ١٦
a. 2, in Opera omnia, Pavia, V (1855), 355. Cf. Summa Theol.,
I, q. 47, a. 1, 2, and q. 65, a. 2.

لا يفصل جيلسون بالطبع ذكر
الجانب الآخر ، أي الصدوري ، من المذهب التومائي ، في مواضع أخرى .

Summa Theol., I, q. 25, a. 6; cf. also De Potentia, I, 5. ١٨

وهذا التناقض شائع عند المؤلفين اللاحقين . راجع مثلاً :

Nicolaus Cusanus, De ludo globi, I: perfectiorem mundum
potuit facere Deus; licet factus sit ita perfectus sicut esse potuit.
Hoc enim est factus quod fieri potest.

De animalibus, Lib. II; cited by K. Ufermann, Untersuchungen ١٩
über das Gesetz der Kontinuität bei Leibniz (1927), 8.

Summa contra Gentiles, II, 68. ٢٠

Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia, III, 1. ٢١

Cf. Gilson, Le Thomisme, 128. ٢٢

Night Thoughts, VI. ٢٣

وفي باب الحجّة نفسها راجع :

Locke, Essay, III, ch. 6,12; Addison, Spectator, 519.

Les Contemplations, II, Liv. VI, 26. ٢٤

Metaphysics, tr. Horten, p. 200. ٢٥

Boethius, De Consolatione, IV, 6: ٢٦

في ترجمة هـ. ر. جيمس H. R. James :

نحو الخير تصبو جميع الاشياء
تعددت السبل ، والغاية واحدة .
ولا يدوم شيء قط ما لم يرتد
على عقبيه في مسيره وينشد
ذلك المصدر الذي استمد وجوده منه
أصلاً وينصبّ فيه ثانية .

إذا اردت تعبيراً شعرياً في القرن السابع عشر عن ذلك ، انظر قصيدة
جون نوريس John Norris : Beauty في :

A Collection of Picces, etc. (1706).

Sencourt, Outflying Philosophy, 303. ٢٧

De diversis quaestionibus LXXXIII, in Migne, Patrol. Lat., ٢٨
vol. 40.

Inferno, XI, 104. ٢٩

Bruno, Spaccio, II. ٣٠

Summa contra Gentiles, II, 45. ٣١

A Collection of Picces, etc. (1706), 257-259 and 69; ٣٢

وكل ذلك مبسوطاً على وجه اوفى عند نوريس في :

The Theory of the Ideal World, 1701, I, pp. 255-263.

A Collection, etc., p. 247. ٣٣

٣٤ تجد شامداً شيئاً مفصلاً بعض التفصيل على هذا المفهوم في :

Theologia Naturalis أو Liber creaturarum (? 1480) من تأليف :
Raymond Sebond ، الذي ترجمه مونتاني Montaigne ، وخاصة ص ٣ الخ .
من طبعة ١٦٠٥ لهذه الترجمة .

٣٥ المرجع السابق ، ٢٧ .

٣٦ راجع مثلاً : Enneads, V, 7,41

الواحد « ليس شيئاً باللسبة الى ذاته ... فهو الخير لا باللسبة الى ذاته بل الى
من عداه . فهو لا يتأمل ذاته ، لانه عن مثل هذا التأمل لا بد ان ينبثق شيء
ويخرج الى حيز الوجود ، من اجله . فجميع هذه الاشياء قد تركت للموجودات
الدنيا ولا يصحّ عليه شيء مما يوجد فيها ، حتى الوجود ذاته . »

: Augustine, De Trinitate, V, 1,2

« (ان الله) خير دون كيف ، وعظيم دون كم ، خالق دون عجز ،
رئيس دون حيز ، محتوي على كل شيء دون تملك ، دون مكان في كل مكان ، دون
زمان أزلي ، دون اي تغير ذاتي صانع لكل المتغيرات ، غير منفعل بأي وجه . »

Dionysius Arcop., De div. nom., VI, 3 :

« هو مما لا يتصور ولا يعبر عنه ولا يسمّى . وليس هو أباً من الموجودات ،
ولا يعرف من خلال اي من الموجودات . وهو الكل في الكل ولا شيء في
لا شيء . وهو معروف عند الكل من الكل وعند لا شيء من لا شيء . »

Joh. Scotus Erig., III, 19 :

الله « كلا شيء » .

Thomas Aquinas, Summa Theologica, I, 9. 13. a 12.

صحيح ان لوما يجارل التدليل على ان الصفات الايجابية التي يمكننا اسنادها
الى الله يمكن ان تكون صحيحة ، ولكن ذلك يمكن على وجه أشرف

Sensu eminentiori وحسب . فالمحمولات التي نستعملها لا تدلّ لدينا إلا على المعنى الذي نسنده الى المخلوقات ، ولكن ما من محمول يمكن اطلاقه بتشبيه على الله وأي موضوع آخر ، ما دامت « جميع الكالات التي توجد في المخلوقات متميزة ومتعددة انما توجد في الله من قبل بسيطة وغير منقسمة » . ولا تمييز بين المحمولات يصحّ على مثل ذلك الموضوع فعلاً ، مع أن توّما يحاول في موضع آخر التوفيق بين ذلك وبين القول ان الصفات الالهية ليست مترادفة بأسرها . والقول ان الالفاظ يمكن استعمالها على وجه أشرف ، دون ان تفقد دلالتها جملة ، وذريعة الاستدلال عن طريق اسناد محمولات متناقضة الى الله ، وقد غشّى ذلك القول تناقضاتها تلك ، يرد بعد (كما خفي على العلماء عادة) عند اسپينوزا .
راجع : Eth., I, 17, Sch.

« العقل والارادة ، اللذان يؤلفان جوهر الذات الالهية ، ينبغي ان يختلفا كل الاختلاف عن عقلنا وارادتنا نحن ، لا من حيث الوجود وحسب بل من حيث التسمية ايضاً ، كما يلبغي ان نضع . اذ لا يصح على وجه آخر اسناد لفظة الكلب الى القران السماوي والى الحيوان الكاسر » . راجع ايضاً :

Cogitata Metaphysica, Cap. V.

٣٧ Mosaicall Philosophy (1659), 53-54 . وبسمي فلودّ في أغاب الاحوال هذين المبدأين : nolunty و volunty - اي ارادة الله ونقيضها .

Fludd, op. cit., p. 143. ٣٨

٣٩ وفي نهاية الامر تضطر فلودّ مقدماته بالطبع الى القول ان كلتا الصفتين امر واحد ، ما دامت الذات الالهية غير منقسمة ، وان كلتيهما حسن . وبكلام آخر لا يتملص من التناقضات الكامنة في كل فلسفة من هذا النوع العام .

Mosaicall Philosophy, 52. ٤٠

John Norris, «The Prospect», in A Collection, etc. (1706), 97. ٤١

٤٢ راجع : Summa Theologica, II, i, q. 2, a. 8.

« من المستحيل ان تقوم سعادة الانسان في اي خير مخلوق ... لموضوع الارادة ، وهي الشهوة البشرية ، هو الخير الكلي ، كما ان موضوع العقل هو الحق الكلي . ويتبين من ذلك انه يستحيل ان تسكن الارادة البشرية ، الا عند بلوغ الخير الكلي . وهو ما لا نجده في اي مخلوق ، بل في الله وحده . »

اما في باب الافلاطونية المهدثة فقد كشف عن هذا التضارب بين الفكر بِنفاذ ووضوح رائعين فولتر B. A. G. Fuller في :

The Problem of Evil in Plotinus, pp. 89-102.

وقد تناولت هذه المسألة بذلك الاقتضاب لان السيد فولتر لم يدع متسعاً لزيد من القول .

٤٣ راجع الصيغة البوذية للأفيا كاتاني العشر اي النقاط التي لم تعالج .

٤٤ استعمل لفظه التشاؤم هنا بالمعنى الوحيد الذي نجد له بعض التطبيق التاريخي . والتشاؤم المطلق ، اي القول بأن هذا العالم شرٌّ برمته ، إلا انه لا بديل عنه ، هو ظاهرة نادرة . اما التشاؤم الفعلي فهو الجانب السلبي في الغالب لنظام ديني ما يوضع بديلاً آخر تماماً له - هو عالم مستقبل عرضاً .

مبدأ التام والنظام الكوني الجديد

١ Op. cit., Bk. III, chap. 14.

٢ Opus Majus, ed., Bridges, I, 181; cf. also Dreyer, Planetary Systems, 234.

٣ Sylvester's The First Weeke, 1605 ed., Third Day.

٤ Cf. Burt, The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, 4-6.

٥ على الرغم من ان السيارات الاخرى لم تكن حرفياً ومادياً مأهولة ، فقد كانت بالطبع المقامات الرمزية او ، اذا شئت ، الرسمية لمراتب متفاوتة من السعداء ، وكان ييمن عليها ذوات ملائكية مختلفة ، مع ان المقام الحقيقي لهذه الذوات انما كان السماء العليا . وهكذا فلم توجد تلك الاجرام ، كما قيل أحياناً ، « من اجل متعة الانسان او هدايته او منفعتة » .

Apologie de Raimond Sebond; Essais, II, 12. ٦

وقد أردف مونتاني أنه لم يكن ثمة مبرر للافتراض بأن الحياة واللكر انما يوجدان على الارض فقط . ولكنه لم يعن بذلك ان النجوم الاخرى كانت آهلة بمخلوقات شبيهة بالانسان ، اذ يستنكر المفهوم القائل بأن القمر ضاحية منن ضواحي الارض ، سكانها مثل سكان الارض . ولكن الافلاك السماوية نفسها قد تعتبر بحق متلبسة بنفوس عاقلة « تفوق النفوس البشرية شأنًا وشرفاً » ، كما تفوق تلك الاكر نفسها الارض . وفي باب حجة ارسطو ان « اهم جزء من العالم وأنفسه » ليس المركز ، كما زعم بعضهم ، بل « الحد » او المحيط ، راجع :

De Caelo, II, 293 a- b ; أيضاً Cicero, De nat. deorum, II, 6.

Discovery of a New Planet, in Philosophical and Mathematical v
Works (1802), I, 190.

De revolutionibus orbium (1873 ed.), I, 28. ٨

ومع ذلك فلم يقطع كوبرنيكوس بعدم كون العالم لامتناهياً ، بل ترك ذلك « لجدل الفلاسفة الطبيعيين » (ibid., 21-22) disputationi physiologorum

٩ ناقض هذه النظرية كل من وليم الاوكامي وبوريدان ايضاً .

١٠ ترد هذه الفترة كاملة في 47-49 Burt, op., cit. ، حيث نجد شواهد اخرى على « عبادة الشمس » عند كبلير .

١١ ومن ناحية ثانية كان كبلير يأخذ بعد بالمبادئ الافلاطونية

والارسطوطاليسية ، في الاستدلال على ان الكون يجملته ينبغي ان يكون كروياً . وهو يقرّ انه ليس ثمة دواع « فلكية » محض للأخذ بهذا المذهب ، إلا ان ثمة حجّتين « ميتافيزيقيتين » حسنتين عليه . الاولى ان الكرة « اشد الاشكال استيعاباً » ، فهي اذن افضل الاشكال بالنسبة الى مجموع الاشياء الحسية . والثانية هي ان مثال العالم الطبيعي هو الله ذاته ، الذي لا يشبهه ، اذا جاز هذا القياس ، اي شكل شبه سطح الكرة (Epitome, I; ii; Op. omnia, VI, 140) - اعني الشكل التقليدي الكامل ، وعنوان الاكتفاء الذاتي : وبكلام رونسار

: Ronsard

« في الشكل المستدير

يكن الكمال الذي يزخر بذاته » .

Epitome astronomiae Copernicanae; Op. omnia, VI, 110, 122, ١٢
143, 310.

Mysterium cosmographicum, 1596; Op. omnia, I, 106; cf. 123. ١٣

De revolutionibus orbium, I. ١٤

بصرّ كبلير كذلك على ضرورة وجود اطار غير متحرك لتعليل حركة
سائر الموجودات :

fixarum regio praestat mobilibus locum et basin quandam, cui
velut innitantur mobilia et cuius per se immobilis comparatione
motus intelligatur fieri (Epitome, 311).

زقد كان فلك النجوم الثابتة يلعب في علم الفلك الكوبرنيكي دوراً من
الادوار التي كان يلعبها الاثير في الطبيعيات السابقة لايلشتين بقليل .

Age of Reason, ch. 13. ١٥

Discovery of a New World, ed. cit., I, 102. ١٦

Descriptio globi intellectualis, in Philosophical Works, Ellis and ١٧
Spedding ed. (1905), 683.

١٨ المرجع السابق ، ٦٨٥ .

Anatomy of Melancholy, Boston (1859), II, 147. ١٩

Cf. Newcomb, The Stars (1902), 140 f. ; and D.L. Edwards in ٢٠
Science Progress (1925), 604

Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in ٢١
Jewish and Arabic Philosophy (1929), Introd., 217, 117.

De doct. ignor., II, ch. 11, 12. ٢٢

De venatione sapientiae (1463), ch. 28. ٢٣

De Beryllo (1458), ch. 29. ٢٤

De doct. ignor., II, ch. 12. ٢٥

Zodiacus Vitae, ca. 1531, Bk. VII; 1557 ed. (Basle), 160. Cf. ٢٦
also id., pp. 156-157:

لو لم يخلق الصانع الاعظم
كائنات افضل من المجلس البشري وأشرف ،
لما كان جديراً بكل اجلال وتعظيم
ولكانت سلطته ناقصة وخسيسة

Ibid., Bk. XI, 294. ٢٧

اما اذا كانت الكائنات الحية في سائر الحياء العالم (اي ما يقع تحت الفلك
الحيط) غير جسمانية او كان لها اعضاء تشبه اعضاءنا نحن ، فما لا يقطع به
بالينجنديوس ، الا انه يميل الى الاخذ بالوجه الاخير ويدلل عليه .

A Perfit Description of the Caelestiall Orbes..., 1576. ٢٨

الذي الحقه بلشرته لكتاب ابيه ليونارد ديفز- Leonard Digges, Progno-
stication Everlasting . وهذا الكتاب الذي قد يكون اهم دفاع في القرن
السادس عشر عن المذهب الكوبرنيكي والذي « امله تقريباً جميع المؤلفين في
تاريخ العلم في عهد اليبابات كل الاهمال » ، قد اكتشف حديثاً في مكتبة
هانكيلتون Huntington على يد Sanford V. Larkey, Francis R. Johnson
الذين نشره في : The Huntington Library Bulletin ، نيسان ١٩٣١ ،
مشفوعاً بدراسة لمستنده وتأثيره . ولم اكن قد ألمت به عندما القيت هذه

الماضرة شفاهاً . اما ان دينز قد اعرب عن نظريتي لاتناهي العوالم وتناثر النجوم في المكان اللامتناهي بالانجليزية قبل ان يجهر به برونو (بالابطالية واللاتينية) فقد اثبتة جونسون ولاركي على وجه قاطع . ولم يكن ذلك دون سوابق قبل كوبرنيكية، كما رأينا، وكانت الجدة تكمن في التأليف بينه وبين المذهب الكوبرنيكي . ويعلن مكشفنا دينز انه، خلافاً لمعظم فلكيي القرن السادس عشر، «التزم وجهة النظر العلمية التزاماً صارماً في معالجته لهذه المشكلة»، ولكن ليس في نصوص دينز ما يثبت ذلك . ومع انه «علمي» في انتصاره لنظرية توسط الشمس للعالم، فالاساس الوحيد الذي يقترحه (والذي اورده اعلاه) لاثبات اللاتناهي المددي والمكاني للنظام السماوي هو اساس من النوع المجرّد المؤلف . ويشير جونسون ولاركي الى « ان لاتناهي الكون كان موضوعاً متواتراً من مواضيع الجدل الميتافيزيقي في العصور الوسطى وعصر النهضة»، ووردان عليه شواهد اخرى (١٠١-١٠٥) .

٢٩ المرجع السابق .

De Immenso, I, 9 (Op. lat., I. 1, 242 f.) and De l'infinito universo e mondi, III (Op. italiane, ed. Lagarde, 360).

De l'infinito universo e mondi : Lagarde, I, 314. ٣١

Ibid., 312. ٣٢

De Immenso, II, ch. 13. ٣٣

De l'infinito, etc. : Lagarde I, 316. ٣٤

ولم يكن برونو مع ذلك «جبرياً صارماً» . فهو يستطرد قائلاً ان الضرورة الكلية عنده تتفق اتفاقاً تاماً مع الحرية الفردية ، دون ان يحاول تحليل كيفية ذلك او معناه .

De la Causa, V : Lagarde, I, 277-279. ٣٥

سبق ان استشهدت بذلك في مقالة عنوانها :

The Dialectic of Bruno and Spinoza; University of California Publications in Philosophy, I (1904), 141 ff.

حيث اوردت تحليلاً اوفى لاجزاء من نظام برونو لامت الى الدراسة الحالية بصورة خاصة .

De la Causa, V, passim. ٣٦

٣٧ يبدو ان هذا المذهب قد أيد تأييداً صريحاً على الاقل حوالي سنة ١٥٨٥ ، على يد الفلكي ج. ب. بندتي G. B. Benedetti في :
Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber,
الذي لم اطلع عليه . راجع :

Dreyer, Planetary Systems, 350.

٣٨ المرجع السابق ١ : ٣٩٩ . وعلى وجه آكد يكتب غاليليو في رسالة الى انغولي Ingoli ، ١٦٢٤ : « ما من امرء في العالم يعرف او يستطيع ان يعرف انسانياً هيئة فلك الثوابت او ان له هيئة ما » (٢ ، ٧٣) .

Dialogue, etc., III. ٣٩

٤٠ المرجع السابق ١ : ١١٤ . في مؤلفات كبلير اربع فقرات يعرب فيها عن اعتقاده بوجود كائنات حية على القمر . (راجع : Op. omnia, II, 497) وخاصة في :

Somnium, seu opus posthumum de astronomia lunari, 1634.

(المرجع نفسه : ٨ ، الجزء ١ : ٣٣ الخ) . ولعله لم يأخذ به جدياً ما دام يقول انه في هذه المؤلفات « يتلغى في هذه الامور بالاخذ عن فيثاغورس وبلوطارخوس » (المرجع نفسه ٨ : ٤٩٧) .

٤١ راجع مقدمة سنة ١٦٦٤ : Le Monde, ou Traité de la lumière (D. R.) . « كان يعرف المؤلف انه اذا حظرت الاشارة الى نظام كوبرنيكوس كحقيقة او حتى كتنظيرية ، فلم تكن الاشارة اليه كخرافة من المحظورات . ولكنها خرافة ، على غرار سائر ما يتكلفه المناظرون الالمانيون منهم والروحيون ، لا تتعارض مع الاشياء المعلومة » . (Oeuvres, ed. Adam et Tannery, XI ; cf. Principia, III, 15-17) .

Letter to Chanut; Ep., I, 36; ed. Cousin, X. 46. ٤٢

Principia, III, 29. ٤٣

Principia, III, 1. ٤٤

Principia, III, 3. ٤٥

Oeuvres, IV. 292. ٤٦

٤٧ عن الترجمة الإنجليزية لذلك الخطاب الملحق بطبعة ١٧٢٨ لـ :

ترجمة ' A Week's Conversation on the Plurality of Worlds ' وهي ترجمة
الإنجليزية لفونتنيل . راجع في بابها ما يلي . وفي معرض اسناد الفضل بالإنجليزية
باكرًا لهذا التوسيع لمدى العالم إلى ديكرت، راجع :

H. Power, Experimental Philosophy..., 1664, Preface.

٤٨ Democritus Platonissans (1647), 47, 50, 51. وفي مؤلف لاحق
يتكلم مور عن : « ذلك الاتساع الكوني الذي يتفق مع الصفتين القدسيّتين
للّه، أي قدرته وجودته، إذا اعتبرنا العالم معلولاً لعملة قديرة كل القدرة »، كميزة
بيّنة للمذهب الديكرتي :

(The Apology of Dr. Henry More, in a Modest Inquiry into the
Mystery of Iniquity (1664), 486).

أما آراء مور حول مسألة تصوّرنا للامتناهي فتتصف مع ذلك بانحاء من
التردد لا يتسع المقام لاستعراضها هنا .

Lux Orientalis (1682), 72. ٤٩

٥٠ رسالة إلى Père Noël استشهد به Brunschvicg في نشرته . لك

Pensées ، ٢ : ١٣١ .

٥١ Pensées, 72 (1, 70) . في العبارة « الدورة الكبرى التي يرسمها
هذا النجم »، يشير « هذا النجم » كما يبدو، إلى الشمس، لا إلى الأرض . أي إن

باسكال يفترض ضمناً النظام البطليموسي . ويبدو انه يتصور فلك الكواكب
الثابتة ايضاً دائراً، بينما كان ساكناً، عند كوبرنيكوس وكبلير .

Pensées, 420. ٥٢

Ibid., 793, 348. ٥٣

Ibid., 365. ٥٤

Ibid., 72. ٥٥

٥٦ في كل ذلك الصلة بين باسكال وكوزانوس وثيقة . وقد يرى المرء، كما
يبدو لي، في الجهل المتبحر De docta ignorantia احد المصادر المحتملة،
المباشرة او غير المباشرة، للجانب الشككي من الخواطر Pensées . ويلاحظ ان
باسكال في احدى الفقرات الواردة عنده يكاد يقتبس جملة كوزانوس المشهورة،
ويسندها كما فعل هو الى لاتناهي العالم الطبيعي . ففيلسوف القرن الخامس عشر
كان قد علق شيئاً كبيراً ايضاً على الحجّة القائلة « انه لا تناسب بين المتناهي
واللامتناهي »، في دعواه ان معرفتنا يجملتها تنحلّ الى قناعة اشدّ يجملتنا :
« فبمقدار ما نتبحر في هذا الجهل تقترب من الحقيقة ذاتها » . وكوزانوس
ايضاً لم يجد (كما يقول لونغ Long) : « عدداً من التناقضات المينة وحسب ،
كما قبض لكانت ان يضع ، بل عدداً منها يحكي عدد الاشياء الموجودة » .
فتصور طبيعة كل جزء من اجزاء الكون كما لو كان كامناً عضوياً في طبيعة كل
جزء آخر، بحيث لا يمكن معرفة اي شيء معرفة حقة ما لم يعرف الكل، كان
من مميزات فلسفة كوزانوس . واستخدام باسكال له، في باب لأدرية ورعة بمائلة
قد سبقت الاشارة اليه .

٥٧ كانت الترجمة الاولى من وضع السيدة Aphra Behn (١٦٨٨)، طبعت
اخرى (١٧٠٠ و ١٧١٥) . اما الثانية فكانت من وضع الافلاطوني Glanvill
(١٦٨٨ و ١٦٩٥ الطبعة الثالثة سنة ١٧٠٢) . اما تلك التي ظهرت باسم
W. Gardiner (١٧١٥ و ١٧٢٨ و ١٧٥٧ وسواها كثير) فهي انتحال

صريح لترجمة Glanvill . وقد « اقبل الناس على قراءة هذا الكتاب بشغف لم يسبق له مثيل، وانتشر بسرعة في جميع أنحاء أوروبا . وقد ترجم الى جميع لغات القارة الأوروبية وشرّفه الفلكي المشهور Lalande والسيد M. Gottsched . احد محرّريه الالمان بتعليقه « Sir D. Brewster, More worlds than One, 3 . وكشاهد على تأثير حجج فونتنيل وما شابهها راجع :

M. Molyneux, Dioptrica Nova (1692), 278-279.

Entr. 5. ٥٨

٥٩ اعتبر اديسون هذه حجة دامغة . « يستمد مؤلف تعدّد العوالم Plurality of Worlds حجة حسنة جداً من هذه الملاحظة على عمارة جميع الكواكب . اذ يبدو محتملاً جداً بالقياس العقلي اننا ما دمنا لا نجد اي جزء من اجزاء المادة التي نلمّ بها مقفرة وغير مجدية، فتلك الاجرام العظيمة البعيدة عنا هذا البعد يستحيل ان تكون مقفرة وغير مجدية، بل على العكس، يلغني ان تكون آهلة بالكائنات التي تتفق مع مقاماتها المختلفة » (Spectator, 519) .

Entr., VI. ٦٠

Op. cit., Preliminary Discourse, XXXVIII — XLII. ٦١

Ibid., 237. ٦٢

Ibid., 246. ٦٣

Op. cit., Bk. II. ٦٤

Ibid., Bk. III. ٦٥

Cosmologische Briefe (1761), 63, 106. ٦٦

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755), ٦٧
in Kant's Populare Schriften, ed. P. Mesiger (1911), 7.

Ibid., 28 ٦٨ . ويعتقد كانت مع ذلك انه يمكن التخمين بمزيد من الثقة

« ان الاجرام السماوية التي ليست آهلة الآن قد تصبح آهلة فيما بعد، حين يكون تطورها قد بلغ مرحلة متأخرة » .

التأم والتعليل الكافي عند ليلنتز واسبينوزا

١ نشرت هذه الرسالة في سنة ١٧٥٣ على يد كونغ Koenig ، في غرة المشادة المشهورة مع ماوبرنوي التي لعب فيها فولتير ابلغ دور . وقد انكر ماوبرنوي واكاديمية برلين (التي كان يرأسها) صحة هذه الرسالة، الا ان اصلتها تثبت ثبوتاً كافياً على اسس داخلية وخارجية ولا يماري فيها الاختصاصيون في ليلنتز . وقد اقتبس منها باسهاب فلورنس Flourens في :

Analyse raisonnée des travaux de Cuvier, 1841.

والنص يرد في :

Buchenau & Cassirer's Leibniz : Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II, 556-559.

٢ في باب اشتقاق مبدأ الاتصال من مبدأ التأم راجع :

Principes de la nature et de la grâce (1718), 3 :

« كل ما في الطبيعة ملاء... وبفضل تمام العالم كل شيء مرتبط بكل شيء » .

Philosophy of Leibniz, 34. ٣

٤ كتعبير نموذجي عن ذلك راجع :

Fénelon, De l'existence de Dieu (1718) :

« ان فكري اسمي من عقلي ، ما دامت تقوّمه وتصحّحه . وان لها صفة الاله ، اذ انها كلتية وغير متحوّلة شيمة الله ... فاذا كان المتغيّر والزائل والمستعار يوجد حقاً ، فمن باب الاول ان يوجد ما ليس عرضة للتغيّر وما هو ضروري » ، (الجزء ٢ ، فصل ٤) .

٥ يعود القول بأن ماهيات الاشياء قائمة في ذهن الله الى فيلون

على الأقلّ وقد فرضه على جلّ الفكر المتوسط تأثير أغسطينوس . من هنا الانتقال من المعنى الافلاطوني الى المعنى الحديث « للفكرة » - راجع :

Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, (247).

٦ وهكذا يتحدث ليبنتز عن « هذا التحوّل لجائز ما الى جائز آخر اسبق وأبسط لا فناء له (كما لا يخشى جائز ما ان يصيبه ما يصيب سواه ، على الرغم مما قد يبدو لنا) :

Opusculs et fragments, ed. Couturat (1903), 19.

راجع ايضاً :

Philos. Schriften, ed. Gerhardt VII, 303 ff.

« تقوم علل العالم في شيء ما خارج عن العالم ، مبان لسلسلة الاطوار او الموجودات التي يتألف من مجموعها العالم . فوجب اذن ان تنطرق من الضرورة الطبيعية او الفرضية التي تتحكم بأطوار العالم اللاحقة بواسطة السابقة ، الى شيء يتصف بالضرورة المطلقة او الميتافيزيقية ، وذلك ما لا يمكن تعليقه قط . »

٧ عرضت هذا المفهوم على هذين الوجهين المتقابلين لان عند ليبنتز ومعاصريه ردّداً جماً حول مسألة القضايا الضرورية وهل هي « تحليلية » او « تركيبية » آخر الامر . ويدعوها ليبنتز في الغالب تحليلية ، ولكنه لم يكن ليعني بذلك دون شك انها عبارة عن تحصيل حاصل . فمثل هذه القضايا ، كما يقول في بعض المواضع ، ليست هذراً لا طائل تحته . وليس من اغراض هذه الدراسة التاريخية التطرّق الى المسائل المنطقية الرئيسية التي ينطوي عليها هذا التمييز . واذا شئت مزيداً من التعليق عليها فراجع :

Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism, *Mind*, N. S. 1906.

J. Jackson, *The Existence and Unity of God* (1734), 39. ٨

Philos. Schriften, ed. Gerhardt, III, 637. ٩

Clarke's Demonstration, etc. (1706), 22-26. ١٠

ظهر من هذا الكتاب ثماني طبعات مشفوعة بمحاضرات كلارك المسماة باسم
بويل سنة ١٧٠٥ قبل سنة ١٧١٧ . واذا شئت تعابير اخرى عن الحججة نفسها
راجع :

J. Clarke, Defence, etc. (1722), Jackson. op. cit.

S. Clarke, op. cit., 27. ١١

J. Jackson, op. cit., (1734), 31. ١٢

١٣ من الذين اخذوا هذا الموقف المتطرف أ. لو (في :

King, Origin of Evil, 1732 ed., I, 52-56).

وتوماس نولز Thomas Knowles في :

The Existence and Attributes of God (1746).

إلا ان امثال هذين الخصمين من خصوم «اللاهوت الجرد» عجزوا عن تجنب
التسليم عرضاً بالقضية التي انكروها في مواضع اخرى . مثلاً نولز (المرجع
السابق ٤٨-٤٩) . ويلاحظ ان لو يتناول الاستدلال على وجود الله الضروري
بأسره كما لو كان « قائماً على مبدأ التعليل الكافي » (المرجع السابق ٧٧) .

Ethics, I, Prop. 8. ١٤

Ibid., I, Prop. 11. ١٥

Ibid., I, Prop. 17, Scholium. ١٦

Ibid., I, Prop. 35. ١٧

Ibid., I, Prop. 16; ١٨

راجع تعليق تشرنهورن Tschirnhausen على هذه القضية ، في :

Spinoza's Opera (1895); II, 428.

Ibid., I, Prop. 11. ١٩

Ibid, I, Prop. 17, Scholium. ٢٠

٢١ المرجع السابق . بسط منطق مبدأ التمام مع ذلك في أصرم أشكاله ،
على وجه أوفى في :

Short Treatise, I, chaps. 2 (14-16), 6.

De rerum principio, q. 4; cf. also Opus Oxoniense, I, d.I, q.2, n.10. ٢٢

وهكذا كتب كوزانوس انك اذا أضفت الخليقة الى الله فكأنك لم تضيف شيئاً : « فالخلق لا وجود له الا عرضاً ، اذ هو لا شيء فعلاً » .

(De doct. ignor., I).

٢٣ سهل بالطبع هذا الدمج وجود المفهوم الاخير والمفهوم الاول كليهما في الافلاطونية منذ البدء .

De civ. Dei, XII, 14-17; IV; De Genesi Contra, Manichacos, ٢٤
I, 2.

يتصارع اوغسطينوس يجدّ مع تناقضات هذا المذهب في الفقرة السابقة ،
منردياً آخر الامر في هوّة من التناقضات المنطقية .

De diversis quaestionibus LXXXIII, 22. ٢٥

Rép. aux sixièmes objections, par. 12. ٢٦

اذا شئت شاهداً آخر على هذا التقارن بين الفكر ، فراجع :

Entretiens, VI, 5 Malebranche.

« ان ارادة خلق الاجسام ليست كامنّة ضرورة في مفهوم الكائن الكامل
كلاً لا متناهياً ، اي الكائن المكتفي بذاته كل الاكتفاء . بل على العكس ، يبدو
ان هذا المفهوم يحول دون وجود مثل هذه الارادة عند الله » .

Descartes, loc. cit., ٢٧

Op. cit., 1659 ed., 110. ٢٨

Hymne de l'Eternité : Oeuvres, ed. Marty-Laveaux (1891), IV, ٢٩
159-163.

كان لرونسار في اشارته الى « إلهة الازل » اساس لاهوتي حسن . راجع :

Nicolaus Cusanus, De ludo globi, I: «Aeternitas Mundi creatrix
Deus est».

An Hymn to the Fairest Faire: Poetical Works, ed. Kastner, ٣٠
11,40;

(تهجئة عصرية) قد تكون هذه الفقرة مستوحاة الى حد ما من الابيات
المشابهة في :

Du Bartas's Premiere Sepmaine; cf. Sylvester tr. (1598), 3.

٣١ لم يستطع دانتي مثلاً ان يرتدع عن التماس تأويل لهذا السر من بياتريس .
ومع ان الجواب كان متفقاً مع التقليد ، فلم يكن شافياً جداً او متماسكاً كل
التماسك :

لا افصاحاً اعظم عن خيره الذاتي

(وهو ما لا سبيل اليه) ، بل حتى يتاح

لبهائه ان يهتف بزهر « ما أنا ذا » .

(Par. XXIX, 13-15).

John Norris, A Divine Hymn on the Creation (1706). ٣٢

Tr. of Chr. Doctr., Sumner's tr., ch. III, 35. ٣٣

P.L., VII, 171-172 ٣٤

Tr. of Chr. Doctr., ch. V, 85. ٣٥

لم يكن الابن عند ميلتون الاريوسي المذهب إلا اعظم الكائنات المخلوقة .

P.L., VIII, 415 f, 427 ff. ; cf. IV, 417-419. ٣٦

٣٧ يمكن وصف هذه الفقرة بأنها تلخيص للفصل الذي سبق الاستشهاد به في المحاضرة الثانية ١٢٤٦ من الاخلاق الى يوديموس .

٣٨ ومع ذلك لميلتون انما يجد عزاء دينياً في فكرة الاكتفاء الذاتي الالهي - وقد خفف من معناها ووقع في تضارب منطقي ميمون - وأساساً لبعض الابيات المشهورة، وان كانت الى حد ما هزيلة، في قصيدته : «عندما افكر في تقلص نوري» . فاذا لم يكن «الله بحاجة الى جهد الانسان او هداياه» كانت كل خدمة تسدى اليه سواء ، «وان الذين يكتفون بالتربيت والانتظار» يقومون بقسطهم من الخدمة ايضاً . ومفهوم الاكتفاء الذاتي الذي كان ينطوي فعلاً على عدم انفعال الاله وعدم مبالاته التامين كان من شأنه بالطبع ان يتحوّل الى المفهوم المقابل جوهرياً وان كان اغنى دليلاً ، وهو مفهوم انتفاء الغرض بالنسبة الى النشاط الالهي . وهكذا : ١ - يذهب هنري مور الى انه ما دام من الممتنع ان ينتفع الله بأي شيء يصنعه الانسان او يعانيه ، فينبغي الافتراض انه لا يستهدف الاخير الانسان . وهذا كان من شأنه طبعاً ان يقوّض مفهوم الطاغية السابوي الفيور ، المصّر على خضوع مخلوقاته وثنائهم ، وهو مفهوم كان ما يزال منتشرأ في اوساط الديانة الشعبية .

«كل ما يصنعه هو من اجل منفعة المخلوق

غير مبتغى اي نفع منا من اجل لذته .

وما هي القطرة بالنسبة الى المحيط الضخم ؟

Psychathanasia, III, IV, 22.

ونجم عن ذلك ضرب من النفعية الخلقية المستندة الى اسس لاهوتية . ومجد نفس الحجّة عند برونو في Spaccio, II . ٢ - ويصرح افلاطوني آخر هو نوريس البيرونوني Norris of Bemerton للسبب نفسه ان الرياضات الديلية من اجل منفعة الانسان لا ادخال الرضا على نفس المعبود - A Collection of Miscel- lanies, 211 . ٣ - يمد هنري مور دليلاً غريباً على الخلود في فكرة الاله

المكتفي بذاته . فاذا افترضنا ان مراقباً ازلياً للحياة البشرية بوسعه الفوز بأي لذّة من رؤية ذلك المشهد المتحوّل، كان ثمة (بعبارة فيلسوف معاصر لنا) شيء من استمرار قيم كل حياة بعينها ، ولم يكن انعدام الفرد خسارة مطلقة .

« ولكن هيهات ا ماذا يضيف التكرار الدائم للحياة ذاتها او للصورة الالهية طوال جميع العصور الى ذلك الكائن الذي هو دوماً عين ذاته بشكل لامتناهٍ ، اعني : خير وسعيد ؟ فليس في الخليقة اذن اي شيء جليل ، اذا كان المخلوق الماقل مائتاً . فلا الله منتفع بها ولا الانسان ، انتفاعاً جليلاً . »

Complete Poems, ed. Grosart, 165.

ولنذكر ان مور ونوريس انكرا (بشيء من التضارب) ان الخليقة تعسفية، وهما يقرران انها دون غرض .

Par. Lost, IV. 748-749; VIII, 422-426. ٣٩

Tr. de l'existence de Dieu, II, v. ٤٠

Ibid., cf. King, Origin of Evil, 1732 ed., 295: ٤١

« لو حملت الله على الخلق جودة الاشياء لكان فاعلاً باضطرار . »

Clarke, Demonstration, etc. (1706), 7th ed., 65ff. ٤٢

صحيح ان كلارك يتحدث عن « ضرورة الصلاح » التي كانت تعني « انه كان يمتنع ان تكون الاشياء على خلاف ما هي عليه دون انتقاص من جمال الكل وترتيبه وحسن حاله - وهو مستحيل ، ما دام من المستحيل ان يقصد كائن حكيم ان يأتي فعلاً شليماً . هنا يبدو ان كلارك يقترّب من موقف لينتز ، بينما نجدهما في المشادة التي احتدمت بينهما قد تباعدا كل البعد .

P.L., V, 472-479. ٤٣

P.L., V, 482-487. ٤٤

Tr. of Chr. Doctr., 184. ٤٥

بالطبع لم يكن بوسع ميلتون ان ينظم ملحمة في باب الفلسفة التبريرية ،
لو لم يقتبس تلك النظرية ، اذ لم يكن لديه قصة حروب في السماء يرويها . ولكن
من الصعب التسليم بأن جون ميلتون صاغ معتقده اللادوتي تبعا لمقتضيات دواعيه
الادبية .

٤٧ اثرنا في موضع آخر مع ذلك الى الاثر الضئيل لتأثير مبدأ التمام على
ميلتون ، حينما يتناول بعض مسائل نشوء الكون .

٤٨ Creation, Bk. V . تبدو هذه الابيات نظماً لفقرة من وضع كلارك ،
استشهدنا بها جزئياً أعلاه .

Principes de la nature et de la grâce (1714), §§ 7-8; in Philos. ٤٩
Schriften; VI, 599-602;

يرد هذا الترابط بين الفكر بمينه عند وولف Wolff (١٧٣١) . وعند هذه
المرحلة ، كما يلاحظ ، ينتهي مبدأ التعليل الكافي ومبدأ ليبنتز «الآخر العظيم» ،
- اي مبدأ التناقض - الى النتيجة ذاتها . فلا بدّ من وجود كائن ضروري ،
وإلا لم يكن من مبرّر كاف لاي شيء . وكذلك يلبغي ان يوجد كائن ضروري
لان ماهيته تنطوي على وجوده ، فاذا تصورناه غير موجود كان ذلك تناقضاً .
ثم انه ما لم يكن ضدّه متناقضاً ، فذلك لا يفي بمقتضيات العلة الكافية .
والقضية الثانية هي بالفعل دليل الوجود الحق . وقد بالغ بعض الكتاب في
تقدير نقده لذلك الدليل . فهو يقبله دون تحفظ ولكنه يضيف انه يغفل في
شكلا المتعارف احتياطاً منطقياً ضرورياً واحداً . «فامكان» فكرة الله - اي
كونها غير متناقضة - يلبغي ان تثبت قبل ان يستخلص منها ضرورة الوجود ،
بناء على مبدأ التناقض . ومع ذلك فلم يشكّ ليبنتز فعلاً «بامكانية» فكرة الله ،
لذلك لا يؤثر هذا التمييز على نتائج قط ، بل يبقى تهديباً منطقياً لدليل أنسلم .
Cf. Philos. Schriften, IV, 294, 296, 359, 424.

Réf. inédite, etc. (1854), 50. ٥٠

Philos. Schriften, VII, 390. ٥١

Théodicée, in Philos. Schriften, VI, 386. ٥٢

Philosophical Poems, ed. Grosart, 1878; Psychathanasia, Bk. ٥٣
III, Canto 4, stanzas 19-21, p. 85.

Philos. Schriften, VI, 401. ٥٤

Philos. Schriften, II, 420. ٥٥

كتعميم من هذا النوع، يشير ليبنتز بالجملة الى ان مبدأ التعليل الكافي يرادف
القول « الذي يقرّ به الجميع باستثناء بعض العلماء الغارقين في دقائق تأملاتهم »،
ويسلم به اعظم المدرسين ، بأن كل ارادة داخلية في نطاق الحسب
Sub specie boni، اي الاختيار لما هو مجرد ذاته او هو في عرف المختار خير .
(Philos. Schriften, VI, 412-413).

٥٦ يبسط ليبنتز مبدأ التناقض نفسه بسطاً عملياً احياناً - من اجل
اولئك الذين لا يسلون الا بذلك . وفي مساجلة مع مراسل اعرب عن بعض
الميل نحو «شكينة الاكاديميين Academics» ، يشير الى ان هذا المبدأ يمكن تبريره
تبريراً كافياً على اساس حاجتنا اليه ، اذا شئنا الاستدلال . «فاذا لم نفترضه توجب
علينا ان نياس كل اليأس من اي برهنة . فعلى المرء ان لا يلتبس المستحيل . اذ
ان ذلك دليل على اننا لا نلشد الحقيقة جادّين . لذا فسأججراً على الافتراض
انه يستحيل ان يصدق متناقضان » .

(Philos. Schriften, I, 382).

Philos. Schriften, VII, 372. ٥٧

Philos. Schriften, V, 286. ٥٨

Cf. Opuscules, etc. (ed. Couturat, 1903), 522. ٥٩

Russell, Philos. of Leibniz (1901), 66; ٦٠

وهذا التأويل مبنيّ بالدرجة الأولى على :

Philos. Schriften, II, 51.

٦١ لم يدرج اسبينوزا المفاهيم المتناقضة او مادعي « بالتخرّصات » في
عداد الماهيات . فمربع مستدير ليس الا كائناً « لفظياً » ens verbale فلا يمكن
تخيّله ، ناهيك بالطبع وجوده في عالم المثل . راجع Spinoza, Opera, II, 468
فأي عالم غير ممكن بالائتلاف ان هو الا احد هذه التخرصات ، بالنسبة الى
اسبينوزا .

Philos. Schriften, VI, 218, 318, 413, 126; VII, 389. ٦٢

Philos. Schriften, VI, 386. ٦٣

Philos. Schriften, VI, 423 (from the criticism of King's De Origine
Mali). Cf. also VI, 219; and VII, 311: ٦٤

« فالسبب الحق يمكن في مثل الاشياء التي تنطوي عليها الذات الالهية » .
لذلك كان من الخطأ ان نفترض « ان جودة الاشياء تتوقف على الارادة الالهية » .
فهذا عبارة عن القول « ان حقيقة الوجود الالهي تتوقف على الارادة الالهية » .

Philos. Schriften, VII, 305. ٦٥

Philos. Schriften, II, 56; cf. also VII, 200,309, 311 ; and in ٦٦
Couturat's collection of Opuscles et fragments (1903), 518f.
and 1-3.

اورد هنا جزءاً من الفقرة الاخيرة: « الحقيقة كامنة في الموضوع الذي اسندت
اليه . وهي تتجلى للسائل عن طريق تحليل الالفاظ المشتركة بين مفهومين .
وهذا التحليل إما متناه او غير متناه ... اما السلسلة اللامتناهية فمعلومة كل
العلم ، من قبّل الله ، الخ ... ويسند ليبنتز في هذه الفقرة مع ذلك ، تلافياً
لتهمة الجبرية كما يبدو، معنى غير مألوف « للضروري » ، اذ يحمله على محمل
« البرهاني » اي ما كان قابلاً للردّ الى ضرورة حدسية عندنا . اما انها ضرورة
حدسية بالنسبة الى الادراك الكامل فهو ما تثبتته هذه الفقرة .

٦٧ المرجع نفسه ، ٦٢،٢ (من رسالة الى أرنو Arnauld ، ١٦٨٦) .

٦٨ أدرك ذلك وعبر عنه تعبيراً حسناً كوتيرا Couturat (في :

Logique de Leibniz, 1901, p. 214).

وقد انكر راسل من ناحية ثانية ان يكون ليبنتز قد اخذ بالمذهب القائل :
« ان الفرق بين الضروري والجائز يتصل اتصالاً وثيقاً بحدودنا البشرية ، ولا قوام
له بالنسبة الى الله » . « وكل ما يتسم بطابع ليبنتز يعتمد على طبيعة التضاد
الذي لا انفكاك عنه بين القضايا الوجودية والقضايا الضرورية » (المصدر المذكور
١٩٠١ ، ٦١ - ٦٢) . ومع ذلك فقد صرح ليبنتز مراراً ، كما سنرى ، تصريحاً
قاطعاً بالرأي الذي يرى راسل انه لم يكن بوسعه الاخذ به . صحيح انه كثيراً
ما قال اشياء تبدو منافية له ، واذا حملت على محمل لفظي كانت منافية له فعلاً ،
وهذه تميزه تمييزاً اخص بمعنى ما ، اي انها تجمل نظامه يبدو اشد مبانة لنظام
اسينوزا . ولكن كان لديه دراعي غير فلسفية واضحة لاستعمال تلك التعابير ،
ومن الممكن تفسيرها تفسيراً باطنياً يتفق مع القضية المثبتة اعلاه . وعلى خلاف
ذلك لم يكن لليبنتز داعٍ معقول لتقرير القضية تلك ما لم يكن مؤمناً بها .
والواقع انه من البين انه اعتبرها صحيحة واسبابها في الوقت نفسه . وتعبيره
عنها لا يمكن ان يفسر تفسيراً يستدعي الاقرار « بطبيعة التضاد التي لا انفكاك
عنها بين القضايا الوجودية والقضايا الضرورية » . وعندني ان راسل مخطيء ايضاً
في تقريره لتمييز نهائي عند ليبنتز بين الضروري والمجرد a priori (المصدر
المذكور ، ٢٣١) . راجع :

Opuscles, etc. (1903), 518.

Modesta disquisitio, 27-67. ٦٩

راجع ايضاً المقالات اللاتينية التي كتبها د. شتريلير D. Strachler
(١٧٢٧) و Chr. Langhansen (١٧٢٧) ، اللذان انتقدا ليبنتز وفولف

« كمدافمين زائفين عن الجائزات » . ويلاحظ شتريلير ان مبدأ العلة الكافية انما كان يعني عند ليبنتز ان كل قضية صادقة يمكن ردّها الى حقائق اولية او ذاتية وان عقلاً تاماً يدركها على ذلك الوجه (ص ٣٧) .

Art. Leibnitzianisme. v .

Art. «Suffisante raison», passim. v ١

Philos. Schriften, VII, 303, 305, 310. v ٢

٧٣ في باب انكار الفكرة القائلة بأن الماهيات المتناهية تنزع من ذاتها لمحو الوجود ، راجع :

Spinoza's Tractatus Politicus, II, sec. 2.

٧٤ قلب كاتب سابق من كتاب القرن السابع عشر هو ماثيو باركر Matthew Barker هذا التدليل المألوف فعلاً ، مستمداً وجود الله من ضرورة سلسلة وجود تامة ، عوضاً عن استمداد سلسلة الوجود من وجود الله الضروري : « وهذه المراتب الطبيعية انما يدعوها العلماء سلم الطبيعة . ولا بد ان تنتهي الى ذروة للسلم او المرفاة عوضاً عن الارتقاء الى ما لانهاية ، وان كان لا بد من اللحاق باللانهاية وهي الاله اللامتناهي ... وحيث توجد مراتب كمال يلبغي ان يوجد كمال اعظم ، وماذا يمكن ان يكون ذلك عدا الله ؟ وهو الافضل والاعظم Optimus et Maximus او الكائن الاسمى والكمال الاول » (Natural Theology (1674), 27 .

مستقل الاستاذ W. H. Sheldon, Philos. Rev. (1923), 355 ff.

Philos. Schriften, VII, 304; cf. 303. v ٥

« من البيّن بدهامة انه يلزم عن تراكيب الممكنات وعدد السلسلات اللامتناهية كائن خرجت عنه مجموعة الماهيات او الممكنات الى حيز الوجود » راجع ايضاً :

Couturat, op. cit., (1901), 226.

Philos. Schriften, VII, 290; cf. also 304, and Couturat, op. cit., ٧٦
224-225.

Monadology, 54; Philos. Schriften, VI, 616. ٧٧

Philos. Schriften, VII, 195. ٧٨

Philos. Schriften, VII, 290-291. ٧٩

Ibid., III, 573. ٨٠

Ibid., I, 331. Cf. VII, 289: «Dici Potest omne possibile existituri, prout scilicet fundatur in Ente necessario».

Ibid., VII, 304. ٨٢

٨٣ من الشواهد المنطرفة على ذلك :

Tentamen Anagogicum (Philos. Schriften, VII, 270 ff.)

٨٤ من الغريب ان راسل يخطيء القصد حين يكتب :

« اما لم ذهب ليبنتز الى ان الجواهر تؤلف سلسلة متصلة فمن العسير ادراكه . وهو لا يسوق ، فيما اعلم ، ادنى دليل سوى ان مثل ذلك العالم يبدو له ابعج من عالم ذي فجوات ، . (١٩٠١ ص ٦٥) . والدليل ، كما امرنا اعلاه ، هو عين العلة القاضية بالاعتقاد ان ثمة علة لاي شيء - اعني انه لا يبقى امامنا الا الاخذ بعالم صدفه . واعراض ليبنتز عن ذلك القول هو دون ريب ، كما اسلفت . عملي ، الا انه ليس خارجاً عن العقل او منبثقاً عن الهوى . فاذا افترضنا ان في سلسلة الوجود فجوة واحدة ، بات العالم بناء على منطقته منافياً للعقل ، فكان اذن غير موثوق به ، من جراء ذلك وحده .

٨٥ في التعليق على كتاب كنج ، يصرّح ليبنتز باستحسانه لهذه الجملة :

Philos, Schriften, VI, 172-173.

٨٦ احدى الحجج المبطلّة للمكان الحقيقي مستمدة من مبدأ التعليل الكافي .

انظر رسالة ليبنتز الثالثة الى كلارك Clarke .

Philos. Schriften, VII, 364.

٨٧ يناقش الحلاء ايضاً على اساس ذاتية اللامتباينات . فبين منطقتين من
المكان الخالي لا يوجد فارق قط ، لذا لم يكونا منطقتين متبايلتين . واصحاب
الحلاء يفترضونها مختلفتين « عددياً وحسب » وهو 'خلف' .

Opuscules, etc. ed. Couturat, 1903, p. 522.

Cf. Philos. Schriften, IV, 368; VII, 363; and A Collection of ٨٨
Papers, 103.

Math. Schriften, ed. Gerhardt, III, 565; tr. by Latta in The ٨٩
Monadology, etc. (1925), 257.

Opuscules, etc. (1903), 522. ٩٠

Nouveaux Essais, III, 6, 12. ٩١

سلسلة الوجود في فلسفة القرن الثامن عشر وموقع الانسان
ودوره في الطبيعة

Essay concerning Human Understanding. III, chap. VI, § 12., ١

خلاقاً للبلتزر ، لا يصرف لوك على الضرورة المجردة لتام السلسلة واتصالها .
فالنظرية « محتملة » وحسب . (المرجع نفسه) .

٢ يستشهد اديسون « بالسيد لوك » ، في تأييد ذلك .

Law's edition of King's Essay on the Origin of Evil (1732), 143n ٣

Libri sententiarum, II, 1, 8. ٤

De sapientia veterum in Works, Ellis and Spedding ed., VI, 747. ٥

Abbadie, Traité de la vérité de la religion chrétienne, pub. 1684; ٦
7th ed. (1729), I, 95.

٧ « فلا يوجد عندها حيوانات مفترسة الا في الادغال النائية » فيعمد الى

ترويضها تمرساً بالشجاعة والبأس والمهارة بين البشر ، عن طريق لعبة تتمثل فيها الحرب ، دون ان يكون بنا حاجة الى الحرب الحقيقية قط .

Traité de l'existence de Dieu, I, 2.

٨ واردة في :

Mornet, Les Sciences de la nature en France au 18ème siècle (1911), 149 ff.

حيث يجد القارئ عدة شواهد مختارة على هذه الترهات .

Dialogo di due massimi sistemi, III, 400. ٩

Antidote against Atheism, II, ch. 9, 8. ١٠

Principia, III, 3. ١١

Leibniz, Philos. Schriften, I, 150. ١٢

Fragments, etc., in Works (1809), VIII, 169. ١٣

Ibid., 232, Cf. also Fragments, LVI, ibid., 288-89: ١٤

« لو استوجبت الصفات الالهية ان لا يوجد الشر الطبيعي والخلقي ، لكان المرء ، كما هو بيتن ، العلة الغائية لعالم صنع من اجل منفعته وحسب ، او مسرحاً لسعادته . ولكان هذا العالم علة الكون الغائية دون ريب . وعندهما كانت الكواكب تدور حول كوكبنا بخشوع ، ولم يكن للثوابت غرض آخر عدا اللعنان ليلاً او تزيين القبة الزرقاء . »

وقد افاض بوب في عرض هذه الفقرة ونظمها شعراً في :

Essay on Man, I, 11. 131-140. وأمرّ حملة على اللاهوت الذي يدور على

الانسان في القرن الثامن عشر انما رد في المقالة السادسة من كتاب فولتير

Essai sur l'homme (1738).

١٥ انظر ايضاً قصيدة John Hawkesworth

«The Death of Arachne», in Pearch's Supplement to Dodsley's Collection of Poems, 4 Vols., 1783, Vol. III; 183.

Locke, loc. cit. ١٦

Addison, Spectator, loc. cit. Cf. also Bolingbroke, Fragments in ١٧
Works (1809), VIII, Fragment 44, 186.

The Petty Papers, ed. by the Marquis of Lansdowne (1927), ١٨
II, 24, 32.

كانت إم جولان بتسي Petty في عالم الفلسفة الصريف عبارة عن مخطط لمقالة في
«سالم المخلوقات» لم ينشرها . وقد خيل اليه انه وحده وقع على تلك الفكرة ،
وهو امر مستبعد جداً .

Essays upon Several Subjects in Prose and Verse Written by the ١٩
Lady Chudleigh (1710) 123.

Spectator, No. 621, Nov. 17, 1714. ٢٠

Philosophical Miscellanies, English tr. (1759), 107ff. ٢١

Fragments, etc. ; Works, vol. VIII, 173; cf. id., 279. ٢٢

في باب الفكرة ذاتها عند يونغ راجع صفحة ١٣٩ اعلاه . وكما لاحظنا في
المحاضرة الرابعة كان كوزالوس قد سبق الى مثل هذا النمط من التفكير .

Essay on Man, Ep. II, ll. 31-34. ٢٣

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels ٢٤
(1755), 133.

ليس مستبعداً ان يكون كانت قد استوحى هذه النظرية من بولينبروك
عن طريق بوب ، الذي يستشهد به باعجاب على الصفحة ذاتها ، ويقتبس عنه
العناوين المثبتة في أعلى كل من الاجزاء الثلاثة من بحثه في النظام الكوني . ولسنا
نغالي اذا قلنا ان قسطاً هاماً من نظرية كانت الكونية ، هو تبسط وافاضة
نزيان في «فلسفة» الرسالة الاولى .

Essay on Man , First Epistle .

Ibid. ٢٥

Ibid., 129-133. ٢٦

٢٧ المرجع نفسه ١٣٤ . رأى كانت ايضاً انه من المحتمل ان «السبب ذاته» - اي تفرّق التركيب الطبيعي، هو ما يعطي سكان هذه الكواكب عمراً اطول من عمر الانسان بكثير، المرجع نفسه، ١٣٦ - ١٣٧ .

Contemplation de la Nature, 2d ed. (1769), I, 23 - 24. ٢٨

وحتى وراء اعلى العوالم السيّارة، كما يضيف بونتي، «ترتفع المراتب السماوية»، المرجع نفسه، ص ٨١ .

Fragments, or Minutes of Essays in Works (1809), VIII, 168-169. ٢٩
Cf. 346:

«عندما نجمل الطرف في الحيوانات الاخرى نكتيّن مسافة، ولكنها مسافة يمكن قياسها، بيننا وبينها» .

Fragments ,etc. ; Works, VIII, 231. ٣٠

Essay on Man, I, 11. 207-210, 221-232. ٣١

Ibid., III, 11. 151-156. ٣٢

Soame Jenyns, Disquisitions on Several Subjects, I, «On the Chain of Universal Being», in Works, 1790 ed., 179-185. ٣٣

Ibid. ٣٤

Essay on Man, Ep. II, 11. 3-10, 13-18. ٣٥

Gedanken uber Vernunft, Aberglauben und Unglauben. ٣٦

Ueber den Ursprung des Uebels, III. ٣٧

Essay on Man, I, 11. 189-192. ٣٨

٣٩ اذا اردت شواهد اخرى على ذلك راجع للمؤلف Pride in Eighteenth Century Thought, في Mod. Lang. Notes (1921), 31 ff. وكان مونتاني قد كتب في Apologic de Raimond Sebond : «ان الغرور هو مرضنا الطبيعي الاصلي . فأوهى المخلوقات واضعفا جميعاً هو الانسان... وهو مع ذلك

أشدّها تعجرفاً» . وقد كان هذا القول من الأقوال المحبّبة عند لابرويير La Bruyère ولاروشفوكو La Rochefoucauld ، مع أنّها توفّرت خاصّة على شيوع الكبرياء الفردية لا العنصرية. وتجدد «هاجبي الانسان» الكثيرة المختلفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر في كبرياء الانسان آفته الكبرى .

· Nature and Origin of Evil (1757), 124-126. ٤٠

Ibid., 137. ٤١

Ibid., 165-167. ٤٢

ويتنقّد هذه الحجّة الدكتور جونسون في مراجعته لكتاب جينز

سنة ١٧٥٧ .

R. Shepherd, Letters to Soame Jenyns, Esq. (1768), 14. ٤٣

Essay on Man, IV, 11. 49 ff. ٤٤

Théodicée, 246. ٤٥

٤٦ حاشية على كتاب كنج : Origin of Evil, 1732 ed., 156.

A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil (1757). ٤٧

Richardson's Pamela; Everyman's Library ed., I, 235. ٤٨

اما هل ألف زيلشاردسون هذه الابيات ام اقتبسها، فليس واضحاً .

مبدأ التمام وروح التفاؤل في القرن الثامن عشر

١ انظر مثلاً دراسة المؤلف :

« Rousseau's Pessimist », Mod. Lang. Notes, XXXVIII (1923), 449.

وإذا أردت دراسة سابقة فعليك بـ Prior's Solomon (1718) وهي

بسط شعري للقول ان « ملاذ الحياة لا تموّض عن بلايانا . فالشيخوخة تأخذنا على حين غرّة ، والموت ، علاج امراضنا الوحيد ، ينبغي ان يرتقب لا ان يخشى » .
A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil (1757), 60-62. ٢

ويعبّر جنينز في معظم الاحوال تعبيراً واضحاً وموجزاً عن حجج كنج وليبنز وبوب وحسب . الا انه يختلف عنهم في انكاره بشدة ودون التباس الحلّ القائم على الحرّية لمشكلة الشرّ الخلقى . وقد كان لكتابه شهرة واسعة وطبع مراراً وترجم الى الفرنسية .

٣ المرجع نفسه ١٠٤ ، حيث يجد القارىء المحب للاستطلاع ، اذا شاء ، لم كان هذا الخيار « ضرورياً » ولم استغلته « الحكمة اللامتناهية » غاية الاستغلال .
٤ يناقش فولتير مع ذلك في القصيدة نمطين مختلفين ومتضاربين اصلاً من الفلسفة التبريرية : النمط الفلسفي او الجبري ، الذي كان يؤول بعض الاحداث شيمة زلزال لشبونة :

« كنتيجة لنواميس ازلية

تنحكّم ضرورة في اختيار إله صالح وحرّ » .

والنمط اللاهوتي غير الجبري الذي كان يرى في مثل هذه الكوارث تدخلاً إلهياً خاصاً ، بغية الاقتصاص من الناس لاختيارهم الحرّ للشرّ الخلقى . والحجج الرامية الى اثبات هذين الغرضين المتضاربين تتداخل عند فولتير بتشويش .

Ethics, V, Prop. 6. ٥

An Essay on the Origin of Evil by Dr. William King, translated from the Latin with Notes and a Dissertation concerning the Principle and Criterion of Virtue and the Origin of the Passions; By Edmund Law, M.A., Fellow of Christ College in Cambridge. ٦

اقتبس هنا من الطبعة الثانية ، لندن ، ١٧٣٢ ، المشار اليها هنا باسم Essay .

٧ التواريخ هي ١٧٣١ و ١٧٣٢ و ١٧٣٩ و ١٧٥٨ و ١٧٨١ .

٨ Stephen, English Thought in the 18th Century. II, 121.

٩ يستشهد بولينبروك في الـ Fragments مراراً باحترام بكنغ . ولست اجد مبرراً كافياً للشك في ان بولينبروك انما قرّر في الـ Fragments كما وصلتنا مطبوعة ، على شكل مبسوط بعض الشيء ، « الملاحظات التي انفذها الى السيد بوب في قصاصات من ورق ، كلما حرّرها ، والتي استعملها الاخير في تأليف الـ Essay on Man . والمواضع المتقابلة لفظياً الكثيرة والدقيقة بين مقاطع من الـ Fragments والـ Essays ، لا تقبل تأويلاً محتملاً آخر . راجع :

Bolingbroke's Works, 1809 ed., VI, 278 and VIII, 356.

وقد كتب لو في مقدمة طبعة ١٧٨١ من الـ

: Essay on the Origin of Evil .

« وقد اتيح لي الاستمتاع برؤية تلك المبادئ عينها التي اخذ بها رئيس الاساقفة كنج وقد اقتبسها السيد بوب في الـ Essay on Man . وعندما تحدى ذلك اسقف آخر ، هو نصير بوب اللاهوتي العنيد وربرتون Warburton ، اجاب 'لو مستنداً الى شهادة لورد باثurst Bathurst « الذي رأى النظام نفسه بخط اللورد بولينبروك ، وقد وضع امام السيد بوب ، وهو عاكف على تحيير مقالته Essay » ، مردفاً « ان القضية قد تتضح على وجه قاطع اذا اعتبر قارىء ما انه من المفيد مقارنة كلتا القطعتين وملاحظة الى اي حدّ هما متفقتان احدهما مع الاخرى » (المؤلف المذكور ص XVII) . وهذه المقارنة تبدو لي بما يبرر الاعتقاد ان بوب اعتمد على آثار كنج مباشرة ، وعلى تصرف بولينبروك يجزء منها ايضاً . واذ كان بوب وبولينبروك قد « توغلا في الميتافيزيق » سنة ١٧٣١ وكانت الرسائل الثلاث قد اكملت سنة ١٧٣٠ كما يبدو (راجع : Courthope V, 242) ، فلا بدّ ان يكون الشاعر وملقته الفلسفي قد اعتمدا الاصل اللاتيني ، لا ترجمة لو . وهكذا ظهرت الفلسفة التبريرية عينها في نفس الوقت

تقريباً في نثر لو الإنجليزي وفي شعر بوب . وفي باب علاقة تصنيف كنج
بؤلف هالتر Haller : (1734). Ueber den Ursprung des Uebels

راجع :

L. M. Price, in Publications of the Modern Language Assoc. of
America, XLI (1926), 945-948.

Essay, I, 208. ١٠

Ibid., 109-113. ١١

Ibid., xix ١٢ . بقيت هذه الحجة نقطة الانطلاق في سلسلة كبرى من
الفلسفات التبيرية اللاحقة ، التي وجد بعضها مكاناً في الادب . مثلاً ، كان
فكتور هوغو يعتبر من الضروري تكريس عدد من الابيات لمرضها في
Les Contemplations (ما يقوله لم الظل ، طبعة ١٩٠٥ ، ١١٧ النخ .) .

١٣ راجع الثقات من الآباء الكنسيين الأوّل الذين يستشهد بهم صمير Sumner
في ترجمته لكتاب ميلتون في العقيدة المسيحية ، ١٨٧ حاشية ٤ . والمذهب
الذي اقتبسه ميلتون لم يكن سديداً كل السداد . وكان توما الاكوييني قد ردّه في
Summa Theologica, I, q. 61, a. 3. وكذلك دانتي في Paradiso ,
XXIX, 37.

١٤ كنج في المرجع المذكور ١١٦٤١ النخ . حول مفهوم سلّم الوجود ذاته
واكتماله الضروري في عالم حسن التنظيم راجع :

Bolingbroke, Fragments (Works, 1809, VIII, 173, 183, 186, 192,
218 f., 232, 363, 364-365).

١٥ المرجع المذكور ١٣٧ النخ ، ١٢٩ - ١٣١ النخ . ١٥٦ . وقع كل من
كنج ولو في اشكال غريبة من الحيرة وتردياً آخر الامر في التناقض ، حين اثير
السؤال حول لاتناهي عدد درجات سلّم الوجود بالفعل . وليس من الضروري
الحوض في هذه المسألة هنا .

١٦ Essay I, 131 . يجد المرء هذه الحججة في :

Plotinus, *Enneads*, III, 2, 11.

Op. cit. 137. ١٧

١٨ اذا سُئِلت الحججة ذاتها عند بولينبروك فراجع :

Fragments (Works 1809, VIII, 233, 287, 363, 364-365).

Essay on Man, Ep. I, 11, 48, 193 — 194, 241 — 244). ١٩

وإذا سُئِلت شاهداً على انتشار هذه الحججة في مؤلفات تدور على أشدّ
الموضوعات تنوعاً ، فراجع :

: A Treatise on Ancient Painting (London, 1740), xiii.

« اذا استخف امرؤ ما بشكلنا ومركزنا فليعتبر الفن والكمال اللذين يبدوان
في الطبيعة الى ابد ما تتناولهما ابجائنا ، وكيف يرقى كل موجود في سلم الحياة
الذي نشاهده تبعاً لدرجته . وليعتبر اذ ذاك ضرورة نوع كالتنوع البشري لتام
الطبيعة المتصاعد ولا كمالها وتماسكها . وليفحص بتجرّد تركيبنا والعدّة التي
اعدت من اجل سعادتنا ودرجة الامتياز التي قد تبلغها قوانا وطاقتنا بفضل
التربية الحسنة والعناية الصحيحة ، او الكرامة والغبطة التي قد ندركها عن
طريق تدارس الحكمة والفضيلة ، لا سيما في مجتمع منظم تنظيمًا حسنًا . اذ لا
بدّ ان يرى بوضوح عند ذاك انه مع ان ثمة ما يبرّر الاعتقاد ان في سلم
الوجود مراتب مختلفة من الكائنات العاقلة التي يفوق ادائها الانسان درجة ، الا
انه قد توجّج بالمجد والسؤدد وأحلّ محلاً حسنًا وله سلطان عظيم الشأن ، هو وقف
عليه » .

Essay, I, 147-149 ; cf. Essay on Man, I, ll. 169-170. ٢٠

« ولكن كل شيء يقوم على كفاح العناصر

والشهوات هي عناصر الحياة » .

٢٢ المرجع نفسه ١٧٦١. ان الدليل على ضرورة الشرور الطبيعية المبني على مبدأ التام يلحق به ذلك الدليل المستمد من استحالة الخروج على القوانين العامة التي لا تتغير ، مثلاً ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧ . راجع :

Essay on Man, I, ll. 145 f.

Essay, I, 183-185. ٢٣

J. Clarke, Discourse concerning Natural Evil (1719); ٢٤

الحجة نفسها في : Plotinus, Enn., III, 2, 15

وقد كان غولدسميث (فضلاً عن آخرين) يكررها في اواخر القرن الثامن عشر . انظر له Essays (١٧٦٧) ، ١٣٢ ومقالة سنة ١٧٦٠ أعيد طبعها في :

Crane's New Essays by oliver Goldsmith, 34.

وأوفى عرض لها وقعت عليه هو :

A philosophical Survey of the Animal Creation, where in 'The general Devastation and Carnage that reign among the different Classes of Animals are considered in a new Point of View; and the vast Increase of Life and Enjoyment derived to the Whole from this Institution of Nature is clearly demonstrated. Translated from the French. Dublin, 1770.

٢٥ من الانصاف ان نضيف ان كنف مستمد ايضاً ان يعتبر « ضرورياً » ، وبالتالي يستحسن ويبرر ، شروراً معينة اقرب الى التجربة الاسقفية ، مثال ذلك « داء المفاصل » وهو من افطع الامراض التي تصيبنا ، - وهو مرض اضنى هذا المتفائل العنيد كل الضنى مدة نصف قرن تقريباً لاقى من جرائه حتفه ، بحسب قول المترجم له (راجع :

Sir C. S. King's life of William King, 1906, 14 and passim).

ولداء المفاصل ، كما يلاحظ رئيس الاساقفة هذا ، بلهجة رياضية وان لم تكن داعية الى الرشاد، تعويضات ترجح كفتها على ارجاعه بصورة عامة : «لننذا الذي لا يفضل تحمّل وطأته على انعدام لذة الشعور جملة ؟ وكثيرون منا يدركون ان تناول بعض اللحوم وتعاطي عدد من المشروبات باسراف مجلبة له . ومع ذلك نجد ان ذلك لا يحول بيننا وبينها ، اذ نحسب من الاسهل علينا تحمّل وطأة داء المفاصل ، عوضاً عن فقدان اللذة التي تجلبها وفرة الطعام والشراب . (١٧٧ ، ١) . أما لم كان من «الضروري» اصلاً ان نبتاع تلك الملاذ بذلك الثمن فأمر يبقى غامضاً بعض الشيء آخر الامر .

Essay, I, 176; cf. also 148-149. ٢٦

يجابه صوم جنينز هذه الصعوبة نفسها في مقدمة :

A Free Inquiry, etc., in Works (1790), II, 6.

فقد سبق على هذا الدليل «اعتراض مادي واحد» هو هذا : اذا اردنا افساح المجال امام ضرورة الشر هذه فوجود طور من النعيم الحق يصبح مستحيلاً ازلاً، وبالتالي تبطل الرواية الموسوية الخاصة بذلك الطور كل البطلان .

وجواب جنينز يقوم اولاً على اثاره شبهة حول مسألة «الاعتقاد الحرفي بتلك الرواية وهل هو ضروري لايمان المسيحي الاصيل»، وثانياً، على الذهاب الى ان القصة الموسوية لا تسوق وصفاً «لطور اصلي من الكمال المطلق، الخلو من كل شر» ما دام «ابو جميع الشرور احدي الشخصيات الرئيسية في تلك القصة» . ويرة جنينز في موضع آخر هذا الافتراض البدائي برمته، متذرعاً بقوله انه يتعارض مع القول بالضرورة الازلية لجميع الشرور التي نعرفها .

«القول بان اللسان خرج كاملاً، اعني متصفاً بجميع الكمالات الممكنة، من بين يدي خالقه مفهوم خاطيء»، ربما ساغ لأولئك الذين كلوا يجهلون اصل الشر، اي الذين لم يدركوا انه «ينبغي ان يوجد درماً في سلم الموجودات مخلوق يحكي الانسان، مصاب بجميع الآفات التي تحفّ بالانسان». (المرجع نفسه، ص ٧١).

٢٩ لا مجال للقول بتأثير كنج على لينتز او لينتز على كنج . ومع ان الـ Théodicée لم تنشر قبل سنة ١٧١٠، اي ثماني سنوات بعد 'De origine mali فالقسم الاكبر منها انما أُلّف بين ١٦٩٧ ومطلع ١٧٠٥، والآراء التي تشتمل عليها كانت مألوفة عند لينتز امدأ طويلا .

Cf. Gerhardt's preface to Leibniz's Philosophische Schriften, VI, 3-10.

«Remarques sur le livre sur l'origine du mal publié depuis peu ٣٠ en Angleterre» appended to the Théodicée, Philos. Schriften, VI, 400 ff.

ويلاحظ لينتز انه على وفاق مع كنج «بالنسبة الى نصف الموضوع وحسب». ويتصل الاختلاف خاصة بفصل كنج الذي يدور على الحرية والضرورة والذي يقرّر ان الله مارس حرية اختيار تامّة في خلق العالم، وهو قول يتعارض مع مستلزمات حجته على التفاؤل .

Théodicée, § 124. ٣١

٣٢ المرجع السابق، فقرة ١١٨ . راجع ملاحظة توما الاكوييني التي اقتبسناها في المحاضرة الثالثة، حول قيمة ملاكين بالقياس الى قيمة ملاك واحد وحجر واحد . ويصرّح كانت بالمبدأ نفسه سنة ١٧٧٥، دون ان يغيّر شيئاً آخر عدا الشاهد . «فالقمل قد يكون عديم القيمة بالنسبة الينا، ومع ذلك فالاحتفاظ بهذا النوع اهم بالنسبة الى الطبيعة من الاحتفاظ بعدد ضئيل من افراد احد الانواع العليا» (Allg. Naturgesch. 127) .

Théodicée, §§ 120, 10, 124; cf. also § 213. ٣٣

٣٤ حول هذه الخاتمة راجع المحاضرة العاشرة .

سلسلة الوجود وبعض جوانب علم الحياة
في القرن الثامن عشر

١ بعض الموضوعات التي تدور عليها هذه المحاضرة والمحاضرة التي تليها
تناولتها تناولاً ممتعاً مقالة - :

A. Thienemann, «Die Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert», in Zoologische Annalen, III, (1910), 185-275. .

وهي تحتوي على نص لم ينشر بعد لتصنيف المائي مؤلفه مجهول يرقى إلى سنة
١٧٨٠، هو :

« Entwurf einer nach der Mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten
allgemeinen Naturgeschichte ».

استخدمت فيه علوم المعادن والحياة واللاهوت لذلك العصر في بناء سلم
طبيعي مفصل، ابتداءً « بعنصر التراب » وانتهاءً بالثالوث .

Op. cit., III, Ch. 6, Sect. 3, 6. ٢

« أعني بهذه الماهية الحقّة ذلك التركيب الحق لكل موجود » الذي
هو عبارة عن أساس لتلك الخواص التي تدخل في تركيب الماهية اللفظية، وتوجد
مهما دوماً، وذلك التركيب الخاص الذي ينطوي عليه كل شيء، دون أي علاقة
بأي شيء خارج عنه... أما ماهيات الجواهر الحقّة فنحن نفترض وجودها دون
أن ندرك ما هي بالضبط . إلا أن ما يُلحقها بالنوع هو الماهية اللفظية، التي هي
(أي الجواهر) أساسها وعلتها المزعومان » (٦) . وهذه الفقرة هي إحدى
الفقرات التي تبرز حقيقة خاصة بلوك تجاوز عنها مؤرخو الفلسفة إلى حد بعيد .
وهي أنه كان في باب فلسفة المعرفة افلاطونياً أصلاً . أما في باب الموجودات

المادية فقد خلط لوك بين التمييز المنطقي بين تقارن الصفات الضروري والجائز وبين التمييز الميتافيزيقي بين الصفات الاولية والثانوية وبين التمييز الطبيعي للمادة الغليظة المحسوسة واجزاء المادة التي لا تدرك (المرجع نفسه ، ٢) .

Ibid., § 20. ٣

Ibid., §§ 38, 27. ٤

Ibid., § 27. ٥

Ibid., § 36. ٦

Histoire Naturelle, I (1749), 12, 13, 20, 38. ٧

Ibid., XIII (1765), 1. ٨

٩ يكتب بوفون في باب عقم الهجين : ه هذه المسألة من اثبت المسائل في العلم الطبيعي . وجميع التشابهات والفروق الاخرى التي نلاحظها عند مقارنة الموجودات احدها مع الآخر ليست اصيلة هذه الاصلالة او ثابتة هذا الثبوت . وهذه الفجوات اذن هي الخطوط الفاصلة الوحيدة التي سوف تجدها في كتابنا .

(Hist. Nat. XIII, Loc. Cit.).

Contemplation de la Nature (2d ed., 1769), I, 28. ١٠

From Goldsmith's review of R. Brookes, A New and Accurate System of Natural History, in The Monthly Review, XXIX (October, 1763), 283-284. ١١

Thomas Sprat, The History of the Royal Society (1667) 110. ١٢

Encyclopédie, art. «Cosmologie»: ١٣

Sander, Ueber Natur und Religion (1779), II, 193, cited in Thienemann, op. cit., 235. ١٤

Gunther, Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert, 30. ١٥

Published by Lonnberg in his Carl von Linnée und die Lehre von der Wirbeltieren, 1909. ١٦

أدين بالاطلاع على ذلك لـ Thienemann, op. cit., 227 . واستعمال
عبارة «قرابات الناس» لا يمكن ان يفهم منها يقيناً اثبات عينية التحدر، الا
ان ذلك اقرب معاني عبارة لينتوس .

The Lay Monastery, by Blackmore and Hughes (2d. ed. of The ١٧
Lay Monk) (1714), 28. Cf. the remark of Sir John Ovington,
Voyage to Surat (1696), cited by R. W. Frantz in Modern
Philology (1931), 55-57:

«الهوتنتوت هم نقيض الجنس البشري... حتى انه لو كان بين الحيوان
الماقل والبهيمة وسط لكان للهوتنتوت اقوى حق بالانتفاء الى ذلك النوع» .
وكان السير وليم بتسي قد لاحظ قبل ذلك، في معرض الكلام عن «سلم
المخلوقات» ان «الانسان نفسه عدة انواع كما يبدو». وهو يشير الى الزوج الذين
يميشون يجوار رأس الرجاء الصالح بقوله انهم اوحش اجناس البشر التي لم بها
رحالتنا» . (The Petty Papers, 1927, II, 31) . ويذكر صوم جنينز في
منتصف القرن ايضاً من بين الشواهد على اتصال سلسلة الوجود الطريقة التي تتحد
فيها «صفة العقل حين تسند الى الكلب او القرد او الشمبانزي اتحاداً تاماً بادنى
درجات تلك الصفة عند الانسان» - الذي يقوم هنا ايضاً «الهوتنتوت المتوحش»
شاهداً عليه، «بحيث لا يمكن تمييزها بيسر احدها عن الآخر» .

١٨ راجع للمؤلف :

«The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on
Inequality», Modern Philology (1923), and «Monboddo and
Rousseau», Ibid., (1933) ; Rousseau, Second Disc., note j ;
Monboddo, Origin and Progress of Language, 2d ed., I (1774),
269 ff.

Contemplation de la Nature, III, ch. 30. ١٩

لما كانت هذه الفقرة قد اضيفت كحاشية على طبعة ١٧٨١، فلعل بونسي كان
يفراً آنذاك روسو او مونبودو . اذ كان قد اسند الاخير صفات ذهنية وخلقية
مماثلة الى الاوران اوتان .

كان رجل الغابات بالطبع الاوران اوتان، وهي الترجمة المتعارفة لاسمه المالايري . ويرى فُوزي Fusil في هذه الابيات (وذلك في كتابه La Poésic Scientifique) تعبيراً عن « سنة التغير والتطور العظيمى »، فهنا « يحاول الشعر للمرة الاولى ان يلمس ملحمة الحياة، على الوجه الذي يتصوره العلم الحديث ». ولكن، كما يحدث غالباً في مؤلفات هذا العصر، يستحيل التأكد مما اذا كان الشاعر يتحدث عن تسلسل زمني لمراحل التطور او عن « الخطوات » المتعاقبة، اعني الدرجات التي يتركب منها سلم الموجودات . والرأي الثاني يبدو هنا اقرب الى الاحتمال . وحتى لو عزونا الى الشاعر الفرنسي المفهوم الاول فقد كان سبقه اليه اكلسايد (راجع ما بعد المحاضرة التاسعة) .

M. R. Werner, Barnum (1923), 59. ٢١

Cf. Dobell, Antony van Leeuwenhoek and his 'Little Animals' ٢٢ (1932); P. de Kruif, The Microbe Hunters (1926); S. Wood, «Leeuwenhoek and his 'Little Beasties,'» Quarterly Rev. (1933).

Experimental Philosophy, in Three Books. ... By Henry Power, ٢٣ D. of Physick. London, 1664.

ادين بهذه الفقرة الى الدكتورة Marjorie Nicolson المنتمة الى Smith College والتي ارجو ان تصبح دراستها الشاملة لهذا الطور من تاريخ العالم واصدائه في حقل الادب في متناول طلاب هذه الموضوعات قريباً . ويوجد تشوف اقدم للاكتشافات المجهرية التي لم تكن قد حصلت بعد في عالم « ممالك الروح الكلية الثلاث (النباتية والحيوانية والمعدنية) » في :

T. Mayerne's preface to The Theater of Insects or Lesser Living Creatures by Thos. Moufett, 1634.

وتشهد جميع المخلوقات التي لا ترى بالعين المجردة « على القدرة اللامتناهية

لخالق جميع الموجودات الاعظم . راجع ايضاً باسكال في معرض الكلام على
الصغير اللامتناهي ، Pensées, 72 .

Troisième Soir ٢٤ . ردد هذه الحجة كنف في :

Origin of Evil, I, 157.

٢٥ بالطبع يخرج عن نطاق هذا التاريخ معالجة علاقة كل ذلك بالبداية
الحديثة او الانبعاث او التطور للنظرية الجرثومية للمرض . (وكان قد اقترحها
في المصور القديمة كتعليل للملاريا فارو Varro في : Dere rustica, I, 12, 2 .
ولكن بما يجدر ذكره ان السير وليم بتسي William Petty عرض هذه
النظرية في تعليل كيفية انتشار الطاعون . « ما من فرضية يمكن على اساسها
تفسير وفاة عدة الوف من الناس في موسم واحد من جرّاء الوباء المعروف
بالطاعون ، تفسيراً افضل من تخيلنا له ، وقد نجم عن ملايين من الحيوانات التي لا
ترى والتي تنتقل من بلد الى بلد ، حتى من افريقيا الى انجلترا » (The Petty
Papers, II, 29) . وقد هيا بيتي لهذه الفرضية تهيئة طبيعية اعتقاده بتكامل
« سلسلة المخلوقات » .

٢٦ المرجع المذكور .

٢٧ يوجد عدد من الفقرات المماثلة في المؤلفات اللاحقة في القرن الثامن عشر .

مثال ذلك :

Henry Baker, The Microscope Made Easy... (1742), pp. 306-309
(partly borrowed from Addison and Locke) and his Employment
for the Microscope (1753); An Account of Some New
Microscopical Discoveries... (1745) (? by John Turberville
Needham); George Adams, Micrographia Illustrata..., 2d ed.
(1747); John Hill, Essays in Natural History and Philosophy.
Containing a Series of Discoveries by the Assistance of Micros-
copes (1752); and Essays on The Microscope (1798), by the
younger George Adams.

وقد لفتت نظري الى هذه المزالفات الدكتوراة Nicolson ايضاً .

The Seasons: Summer (1727). ٢٨

Kr. d. r. V., A. 654 — 668. ٢٩

اضفاء صفة زمنية على سلسلة الوجود

John Clarke, A Defence of Dr. (Samuel) Clarke's Demoustration ١
of the Being and Attributes of God (1722), 56.

Joseph Clarke, A Further Examination of Dr. Clarke's Notions ٢
of Space, etc. (1734). 166.

Pluche, Histoire du Ciel (1759 ed.), II, 391-392. ٣

Three Physico-Theological Discourses (3d ed., 1713), 149. ٤

ويضيف راي Ray ان هذا الرأي الفلسفي مما يؤيده الكتاب المقدس :
« اما أن ذلك كذلك ، فيبدو من اقسام العناية الالهية على حشر جميع
الحيوانات البرية في الفلك اثناء الطوفان العام » .

The Universal Beauty, III, 98 ff. ٥

The Immortality of the Soul, II, chap. 17, 7; cf. also III, chap. ٦
1, 3, 5.

Spectator, No. III, July 7, 1711. ٧

Philosophische Schriften, ed. Gerhardt, VI, 606. ٨

An Essay on the Origin of Evil (1732 ed.), 121-122. On the same ٩
conception in Law's later Considerations on the State of the
World, etc. (1745), cf. R.S. Crane's «Anglican Apologetics and
the Idea of Progress», Mod. Philology, XXI (1934), 349 ff.

The English is that of the 1713 version of Toland. ١٠

Philos. Schriften, VII, 309. Cf. also the passages of Law's last ١١
cited.

In einem unaufloslichen unendlich feinen Bande. ١٢

Versuch uber das erste Prinzipium der Moral (1772). ١٣

Dict. philos., 1st ed. (1764), art. Chaîne des êtres créés. ١٤

١٥ يثير فولتير هذه الشبهات عينها باقتضاب اشد في حاشية على « قصيدته الخاصة بكارثة لشبونة »، سنة ١٧٥٥، التي يخلط فيها الى حد ما (كما فعل بوب قبله) بين مفهوم السلسلة السببية (Chaîne des évènements) وبين سلسلة الموجودات . ولكنه يلاحظ بالنسبة الى السلسلة الثانية في حاشيته سنة ١٧٥٦ :

« ليست السلسلة ملاءً مطلقاً . فقد ثبت ان الاجرام السماوية تدور في حيز غير كثيف (في الاصل : لا يقاوم) . فليس المكان ممتلئاً بجملته . فلم يكن ثمة سلسلة من الاجسام تمتد من الذرة حتى اقصى النجوم . فامكن اذن ان توجد فجوات لا حد لها بين الموجودات المحسوسة وبين الموجودات التي لا تحس . فلنستطيع اذن التيقن من ان الانسان يؤلف ضرورة احدى الحلقات المرتبطة احداها بالآخرى في سلسلة لا تنقطع » .

١٦ « يلبغي اتخاذ جانب ما »، فصل ٤ .

A Review of a Free Inquiry into the Nature and Origin of ١٧

Evil (اي كتاب صوم جينتز)، ١٧٥٧ .

وقد ظهرت هذه المراجعة اصلاً في الـ The Literary Magazine ، واعيد طبعا في شكل كراس دون تاريخ ودون مصدر . وقد كان جونسون كما يبدو جاهلاً بتاريخ مفهوم سلسلة الوجود، ويشير اليه بقوله « سلم الوجود العربي » .

١٨ المرجع نفسه .

Nouveaux Essais, III, VI, 12. ١٩

« اما ان ثمة مخلوقات متوسطة بين المخلوقات النائية، فهو امر يتفق مع ذلك

الاتلاف (harmonie) ، حتى ولو لم يكن ذلك حاصلًا على سطح كوكب
واحد او ضمن نظام واحد . . Philos. Schriften, V, 286 .

Œuvres de Maupertuis, I, (1752), 35-36. ٢٠

٢١ يقرّ باقتباس لـ لينتز لنظرية التحوّل في « شكل جرثومي » . أ. رادل

E. Radl في :

Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17ten
Jahrhunderts. I, 72, by Buchenau and Cassirer, Leibniz:
Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II, (1906), 26,
and by Thienemann, Zool. Annalen, III, 187.

٢٢ المرجع السابق ، طبعة ١٧٤٩ ص ٤١ : « يتبيّن من هذه التغيرات
العظمى ان مجموع الفصائل الحيوانية تبقى ثابتة لا تتغير » .

٢٣ يقتبسها رادل في 71. I, Geschichte der biologischen Theorien,
ومع ذلك ما يزال لينتز يقرّ هنا بامكانية « الانواع الطبيعية » ، ولكنه يصرّ على
ان تحديداتها لها ليس إلا « مؤقتاً يتفق مع معرفتنا المحدودة » . ومع ذلك فعدد
هذه الانواع منقوص جداً وتحدّر معظم الاشكال ، التي تعتبر عادة بين الانواع
المختلفة عن اجداد مشتركة تختلف اختلافاً كبيراً عن سلالتها ، مسلمّ ضمناً .

Miscellanea Berolinensia, I, 1710, 111-112. ٢٤

Letter to Bourget (1715), Philos. Schriften, III, 593. ٢٥

Ibid., III, 582. ٢٦

De rerum originatione radicali (1697), in Philos. Schriften, ٢٧
VII, 308.

يتبين التقدّم الدائم الحرّ في ادراك الجمال والكمال الكليين للمصنوعات الالهية
من الاقبال المتزايد على عبادة الله . فمعظم اقطار العالم تسلم الآن بضرورة
العبادة ، وستسلم بذلك اكثر فاكثر ... فاذا اعترض معترض : فقد كان يلبني

جعل العالم فردوساً ، قلنا في الردّ عليه : كما بلغت عدة كائنات كالمها الاكبر بحكم انقسامها الى موجودات لا نهاية لتعددتها ، فكذلك في قرارة الاشياء موجودات ما زالت في طور الكون ، ولا بد ان تظهر على وجه افضل بحيث يفضي ذلك الى المزيد من العبادة . فهي لم تبلغ بعد غاية تقدمها .

سبق لليبنتز ان افصح عن ذلك باقتضاب اشد في رسالة الى الاميرة صوفيا (٤ تشرين الثاني سنة ١٦٩٦) : « لما لم يكن خارج الكون اي شيء بوسعه ان يحول دون تطوره وتقدمه باستمرار فلا بد ان يمضي قدماً باطراد » .

Werke, ed. Kopp, 1873, VIII, 16.

وينبغي ان نضيف ان ثمة فقرات من مؤلفات ليبنتز يصعب ، ان لم نقل يستحيل ، التوفيق بينها وبين هذه ، وان موقفه في هذا الباب لم يكن خلوّاً من التردد ، كما نرجح . راجع :

Philos. Schriften, IV, 344, and Nouveaux Essais, III, iv.

في باب المناقشات الحديثة لمذهب التطور عند ليبنتز ، راجع :

L. Davilé, Leibniz historien (1909); K. Ufermann, Untersuchungen uber das Gesetz der Kontinuitat bei Leibniz (1927), 75-92; A. Fischer, 'Sein' und 'Geschehen' bei Leibniz (1929), 132 ff.

Draft of letter to Arnauld of Nov. 28-Dec. 8, 1686, Philos. Schriften, II, 75; tr. in Montgomery, Leibniz: Disc. on Metaphysics, etc., 155.

Philos. Schriften, III, 579. ٢٩

Monadology, § 74. ٣٠

Ibid., 75. ٣١

Philos. Schriften, VI, 152. ٣٢

Werke, ed. Kopp, VIII, 15-16. ٣٣

Cf. Letter to Arnauld, Apr. 30, 1687, Philos. Schriften, II, 99f.; ٣٤
tr. in Montgomery, op. cit., 195.

٣٦ عن شذرة لم تنشر من قبل يستشهد بها :

J. Baruzzi, Leibniz (1909), 296.

٣٧ عرض س. الكسندر S. Alexander حديثاً في كتابه Spinoza and Time نظرية زمنية تشبه الى حد ما ميتافيزيق اسبينوزا ، الذي لا يختلف ، كما رأينا ، من حيث مبدأى العلة الكامنة والتمام ، اختلافاً جوهرياً عن ميتافيزيق ليبنتز . ولكن ذلك كما يقرّ تأويل لنظام اسبينوزا ، بينما ركب ليبنتز نظامه الخاص على هواه .

Night Thoughts: Night the Ninth ٣٨

R.D. Havens, The Influence of Milton in the English Poetry of the Eighteenth Century, 386.

Pleasures of Imagination, 1st ed., Bk. I, 1744. ٤٠

Ibid., Bk. II. ٤١

٤٢ سبق ان اشار الى مشاركة اكنسايد لفلسفة التطور G. R. Potter في :
Mark Akenside, Prophet of Evolution, Modern Philology, XXIV (1926), 55-64.

Pleasures of the Imagination, 2d ed., Bk. II, 1765. ٤٣

Allgemeine Naturgeschichte, 1755, 4th ed., 7. ٤٤

Ibid., 87. ٤٥

Ibid., 23. ٤٦

Ibid., 82. ٤٧

Ibid., 84. ٤٨

Ibid., 87-88. ٤٩

٥٠ المرجع السابق ٩٠ - ٩١ .

يبدو ان كانت في فقرة واحدة (ص ٩١) يوحى بان قانون المراحل المتواترة للتطور والاحلال يصدق ايضاً على النظام الكوني بأسره : « سوف يأتي آخر الامر الوقت الذي ينهار فيه النظام الاعظم الذي تؤلف النجوم الثابتة جزءاً منه ، لدى توقف حركاته ويتحول الى ركام مشوش » . ولكن يحتمل ان تكون الإشارة هنا الى النجوم الثابتة التي توجد بالفعل والتي نشاهدنا . وقبل ان تبلغ هذه النظم التي تتركب منها ، عند اقاصي الخليقة النائية في المنطقة التي تشغلها المادة التي لم تتشكل بعد ، « تمضي الطبيعة بتقدم مطرد نحو بسط خطة اعلان الاله عن ذاته واملاء الازل والمكان معاً بعجائبه » . (المرجع السابق) .

٥١ راجع في هذا الباب للمؤلف :

«Some Eighteenth Century Evolutionists», Popular Science Monthly, 1904, 238 ff. and 323 ff.

٥٢ المرجع المذكور، الجزء الاول، الفصل ٦. واذا اردت فقرة بمائة فراجع :

Delisle de Sales, Philosophie de la Nature, 3d, ed., 1777, I, 215.

ويمكن الافتراض دون مكابرة ان الطبيعة « قد قطعت تدريجياً جميع درجات السلم العظيم » .

٥٣ ظهر المجلد الاول من كتاب De la Nature سنة ١٧٦١ ، والمجلد الثاني سنة ١٧٦٣ والثالث والرابع سنة ١٧٦٦ ، مع طبعات جديدة للمجلدين الاولين . وقد اضيف اليها مجلد خامس سنة ١٧٦٨ ، يشار اليه عادة بعنوانه الشارح :

Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être, les Essais de la Nature qui apprend à faire l'homme.

وقد نشر مؤلف صغير عنوانه :

Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux.

سنة ١٧٧٠ كترجمة عن الانجليزية . اما هل له اصل انجليزي فمما اجهله .

De La Nature, III, 182. ٥٤

Ibid., 183. ٥٥

Ibid., 183-184. ٥٦

Essay concerning Human Understanding, III, ch. 6, § 12. ٥٧

أدرج اول كتاب عصري في العلم الطبيعي ، وهو Gesner's Historia Animalium (1551-1587) في المجلد الرابع (في الترجمة الالمانية Fischbuch 104ff. (1598) الانسان البحري بين سكان الاعماق الاصليين ، بناء على شهادة مراقبين عدول ، وعرض نقوشاً خشبية لتلك المخلوقات ، بما في ذلك اسقف مجزي. وقد كان الاعتقاد بوجودها، تؤيده كما يبدو مبدأ التام والاقوال المزعومة لعددة شهود ، ما زال يتمتع بشيء من الوجاهة حتى اوآخر القرن الثامن عشر .
راجع :

De Maillet, Telliamed, 1748, Eng. tr. 1750, 230-244 ;

Delisle de Sales, philos. de la Nature, 3d ed. 1777, I.

Origin and Progress of Language, 2 d. ed., I, 269. ٥٨

كان ذلك كما رأينا تأويلاً مغلوطاً لارسطوطاليس .

٥٩ المرجع المذكور ، ٢٥٤١ .

٦٠ نفس المرجع .

٦١ نفس المرجع .

٦٢ نفس المرجع . يلاحظ ان « التكامل » لا ينطوي عند روينه على التحسن وحسب . فقد كان يأخذ في تلك الحقبة بالرأي الذي وقف عليه قسماً كبيراً من المجلد الاول والقائل بأن كل خير يقترن بالشر المكمل له ، وان مجموع الخيرات والشرور اذن متساو وثابت .

De La Nature, III, 142 - 143: ٦٣

Pensées sur l'interprétation de la Nature, § LVIII. ٦٤

De la Nature, V, 148. ٦٥

Ibid., IV, 1-2. ٦٦

Ibid., 4-5 ٦٧

٦٨ اقترحت هذه اللفظة التي يبدو من الضروري اضافتها الى معجم
المصطلحات الفلسفية، امام مؤتمر الفلسفة الدولي السادس . راجع :

Journal of Philosophical Studies, II (1927).

٦٩ المرجع السابق ، ٤ ، ١١ - ١٢ . في هذا المقام و « في ادراجه بين
الحيوانات المتحجرات ونصف المعادن والهواء والنار الخ . » ، كان رويينه كما
يعترف (او لعله يباهي) « قد توغلت الى ابعد مما فعل اي عالم طبيعي سبقه » ،
ولكنه يردّد بانصاف انه في ذلك انما يتقصى نفس المبادئ التي تقصاها غيره .

« فقد وضعوا المقدمات التي استمددت منها النتائج التي تبدو بهذا القدر من
الغرابية . وماذا يؤخذ عليّ اذا كنت قد استنتجتها استنتاجاً مشروعاً ؟ »
(المرجع نفسه ، ٤٢ ، ٢١١) .

Ibid., IV, 17. ٧٠

Cf., e.g., IV, 78-79. ٧١

Pensées sur l'interprétation de la Nature, § XII. ٧٢

De la Nature, IV, 17-18. ٧٣

Ibid., V, 6. ٧٤

Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, ٧٥
1784-1791, Bk. V, chap. 1.

ومع ذلك لا يجد هردير وحدة في الصورة الرئيسية الا في المملكة الحيوانية.
والفصل نفسه حافل بفكرة سلسلة الوجود « كسلسلة متصاعدة من الصور » .

٧٦ عن القصيدة A throismos (١٨١٩). واذا اردت توفر غوتي نفسه على هذا المفهوم فعليك بـ :

Versuch uber die Gestalt der Tiere (1790),

Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie (1795).

ويشدد غوتي مثلاً في المؤلف الثاني على اهمية تسليم عالم الحيوان « بالصورة العامة التي تشتمل الى ابعاد حدّ على اشكال سائر الحيوانات والتي يتمسّى للمرء ان يتناول كل حيوان منها بحسب ترتيب ما . ويلزم عن المفهوم العام لهذه الصورة انه ما من حيوان بعينه يمكنه ان يكون موضوع هذه الصورة المقارنة ، ما دام لا يستطيع اي حيوان ان يقوم مقام المثال الكلي . فلنأخذ مثلاً على هذا الحيوان الذي نتصوره بوجه عام ، افراد ذلك الحيوان الاكمل الذي ينتمي الى ذوات الثدي ، فنحن نجد انه على الرغم من محدودية نشاط الطبيعة ، فالتنوع الذي يتمثل فيه لا يتناهى ، لتعدد اجزائه وكثرة التكيّفات التي تطرأ عليه .

ونجد دليلاً على حماسة غوتي لدى اكتشاف هذه الفكرة اثناء رحلته الايطالية في رسالة الى السيدة شتاين Stein ، في ١٠ تموز ١٧٨٦ : وهو يتمنّى لو استطاع « بسط رؤياه هذه وفرحه لكل امرئ » ، ولكن ذلك مستحيل ، وليس ذلك حلاً او خيالاً . « بل هو اكتشاف للصورة الجوهرية التي تلعب الطبيعة بها دوماً وفي لمبها ذلك تولد اشكال الحياة المتنوعة . ولو اتسع لي الوقت في مدى حياة قصيرة واحدة لوقفت نفسي على بسطها على جميع بمالك الطبيعة وعلى ميدانها التام » .

Cf. Elisabeth Rotten, Goethes Urphanomen und die Platonische Idee, 1913.

٧٧ هذا المفهوم لتقدم الطبيعة « المتعثر » مستمدّ ايضاً على الأرجح من

كتاب :

Diderot, Pensées sur l'interpretation de la Nature, XII, XXXVII.

Op. cit., V (1768). ٧٨

E.g., vol. IV, Planche iv. ٧٩

Cf. the writer's Bergson and Romantic Evolutionism, 1914. ٨٠

Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être (1768), 8-10. ٨١

٨٢ المرجع نفسه ، ١٢ . يوسع روبينه في موضع آخر هذه الاشارة الاخيرة بعض الشيء : « وأخيراً تتخذ (القوة الفاعلة) شكلاً غير مادي تام ، اذا جاز هذا التعبير ، وفي طورها الاخير تتحول الى عقل محض ، . ولكنه يضيف ان « ذلك لا يعدو كونه تخميناً جريئاً اوردته هذا المورد ، . وقد اقتبس هذه الفكرة اللورد مونبودو في كتابه : Antient Metaphysics (1779-99) وهي ليست دون نظير في فلسفة برغسون Bergson . راجع ختام الفصل الثالث من الـ l'Evolution Créatrice.

Palingénésie, I, 22. ٨٣

Ibid., I, 212. ٨٤

Ibid., I, 89. ٨٥

Ibid., I, 216. ٨٦

Ibid., I, 158. ٨٧

٨٨ المرجع نفسه ، ١ ، ١٧٤ . يعتبر بونتي من الممكن ان لا يكون « للتكامل المطرد » لاي حيوان كان نهاية قط : « وقد يتفق ان يكون ثمة تطوّر مستمرّ بطيء او سريع لجميع الفصائل في الجاه كمال أعلى . وهكذا تكون جميع درجات السلم متغيرة باستمرار ، بنسبة معروفة ثابتة : اي ان علة تغيير كل درجة قد تكون كامنة في الدرجة التي سبقتها مباشرة . (المرجع نفسه) .

الرومانطيقية ومبدأ التمام

Eléments de la Phil. de Newton, I, ch. 6. ١

٢ Tusc. Disp. I, 30 . « كل ما يحظى بإجماع كافة الأمم هو من مقومات السنة الطبيعية » .

٣ Justiniani Institutiones, I, 2, 11 . وراجع المرجع نفسه الفقرة ١ .
« كل ما هو عبارة عن العقل الطبيعي عند جميع الناس، أي ما هو مألوف عند جميع الشعوب، فإنما يدعى القانون الدولي، وهو بمثابة أساس قوانين جميع الأمم ». وفي الفقرة نفسها ترد عبارة القانون الدولي Jus gentium و « سنة الطبيعة » البشرية كمرادفين على وجه صريح .

Fragments, or Minutes of Essays, xvi, in Works, 1809, VII, 468. ٤

De Sublimitate, § VII; tr. by W. Smith, 1770. ٥

بدأ لي من الأنسب في هذا المقام أن استشهد بترجمة ترقى إلى القرن الثامن عشر، ولكنني شفعتها بالترجمة الأقرب إلى الحرفية للجملة الأخيرة التي وضعها الأستاذ Rhys Roberts: « عندما يأخذ قوم من مختلف الأهداف والسير والمطامح والأعمار واللغات بمذاهب مماثلة، في باب الموضوع الواحد بعينه، فالحكم الذي يلزم إذا صح التعبير عن ائتلاف عناصر متضاربة يجعل إيماننا بموضوع إعجابنا قوياً لا يدافع » Longinus, on the Sublime, 1899, p. 57 وكما يقول كاتب من الرعيل المؤلف (أو المبتذل) في أواسط ذلك القرن، « كان بوسع لوجينوس إطلاق تلك القاعدة على جميع المكملات الدنيا للانشاء الرفيع » .

W. Melmoth, the younger, Fitzosborne's Letters (1746), 130.

٦ وقف السيد Saintsbury، كما يبدو لي، دون المسألة الرئيسية، عندما

قال ، في باب الـ Essay on Criticism : ما عناه (بوب) ، بالسير على نهج الطبيعة وما نعنيه نحن بذلك شيئان متباينان كل التباين . فهو يعني عادة التزام المؤلف والمادي والمبتذل ، Hist. of Criticism, II (1902), 456 . وذلك صحيح ، الا ان بوب يأمر « بالتزام المؤلف » ، لان الشاعر لا يستطيع ان يخاطب جميع البشر .

Lives of the Poets: Life of Dryden; ed. G.B. Hill, I, 433. ٧

٨ « لا يعدد الشاعر جميع ألوان الخزامى او يصف الظلال المختلفة في خضرة الغاب . فعليه ان يبرز في صور الطبيعة تلك الخصال البارزة التي تذكرنا بالاصل ، وعليه ان يهمل التميزات الدقيقة التي قد يلتبه اليها الواحد ويفضل عنها الآخر ، حتى يدرك تلك المزايا البينة عن العين الساهرة والغافلة معاً » .

W. Melmoth, Fitzosborne's Letters, 130. ٩

Lucas de la Haye, La vie de M. Benoit de Spinoza; cited by ١٠ .
Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, 333.

١١ ان اهم استثناء لهذه القاعدة العامة التي ترقى الى القرن السابع عشر ، هو جزء من مؤلف ميلتون Arcopagitica .

For numerous examples of this, cf. R. Bray, La Formation de ١٢
la doctrine classique en France, 1927, Pt. II, chapters iv-vi.

Formey, «Essay on the Scale of Beings», in Philosophical ١٣
Miscellanies, 1757, the English translation of his Mélanges
philosophiques, 1754.

Disc. sur la métaphysique. IX. ١٤

Monadology, §§ 57-58; Philos. Schriften, VI, 616. ١٥

Spectator, 519, Oct. 25, 1712. ١٦

اورد هذه الفقرة هنا لشبهها العظيم ، حتى في الشكل ، لعبارة شيلر
الواردة ادناه (رقم ١٩) .

١٧ عن الجزء الرابع الذي لم يكتمل من

The Pleasures of Imagination, 1770.

P. Reiff in Euphorion (1912), 591 ff. ١٨

وقد كتب نوفاليس في رسالة الى ف . شليغيل سنة ١٧٩٨ :

« لا ادري اذا كنت قد تحدثت اليك من قبل عن افلوطيني الحبيب . بفضل
تيدمان Tiedemann قد تعرّفت على هذا الفيلسوف ، الذي ولد خصيصاً من
اجلي ، وقد كدت اجزع لشبهه بكانت وفختي . وهو يروق لي اكثر من كل
منها . (من اقتباس Spenlé في Novalis ، ١٨٨ الخ . حيث يحلل المؤلف
طبيعة التأثير الافلوطيني على ذلك الكاتب) .

١٩ المرجع المذكور : Gotta ed., XII ، ١٨٩ و ١٨٨ .

نشرت الرسائل Letters اول مرة سنة ١٧٨٦ وآخر مرة سنة ١٧٨٩ . إلا
ان ال Theosophie des Julius ، التي اقتبست عنها معظم هذه الفقرات انما
حرّرت دون شك جزئياً ، وكلياً على الأرجح سنة ١٧٨١ و ١٧٨٢ . وحول
تواريخ ال Philosophische Briefe ومصادرهما ، راجع :

Ueberweg, Schiller als Historiker und als Philosoph (1884), 72-96.

وفي باب شأن هذا المؤلف الباكر في معرض فهم سيرة شيلر الفلسفية انظر :

J. Gochel in Jour. of English and Germanic Philology, XXII
(1924), 161-172.

اما ان شيلر كان مطلعاً في هذه الحقبة على آثار ليبنتز مباشرة فيبدو
مستبعداً . الا انه كان قد تعرّف باكراً كتلميذ من تلامذة ال Karlsschule على
المبادئ العامة للنظام الليننتزي الفولفي . راجع في هذا الباب :

W. Iffert, Der Junge Schiller (1926), 34-57.

- Philosophische Briefe, last letter; *ibid.*, 193. ٢٠
- Cf: Ueberweg, *op. cit.*, 88. ٢١
- Briefe über die aesthetische Erziehung, Letter XI. ٢٢
- Letter XV. ٢٣
- Letter XIII. ٢٤
- Letter XVIII. ٢٥
- Letter XVI. ٢٦
- Gesprach über die Poesie, 1800 ٢٧
- A.E. Lussky, Tieck's Romantic Irony (1932), 78, 68-69. ٢٨
- Ueber die Philosophie: an Dorothea; in *Athenaeum*, II, 1, 15-16. ٢٩
- Herzensergießungen, 1797. ٣٠
- Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur, 1809; in *Sammtl. Werke*, V, 5, 15-16. ٣١
- Fragmente (1798), in *Athenaeum*, 1,2,36. ٣٢
- Athenaeum*, III, 15. ٣٣
- Schriften (1837), II, 224-225. ٣٤
- Reden, II. ٣٥
- Ibid.* ٣٦
- Monologen, ed. Schiele, 1914, pp. 72-74; some phrases of the translation have been taken from the English edition of H.L. Friess, *Schleiermacher's Soliloquies* (1926), 76-78. ٣٧
- Op. cit.*, ed. Schiele, 77-78. ٣٨
- Monologen, ed. Schiele, 30-31. ٣٩
- يبدو ان شلايرماخر لم يكن شاعراً بأي تضارب منطقي او عملي بين طلب
الشمول والتفرد . فقد كانا بمثابة جانين لمنهاج واحد في عرفه .
- Reden, V. ٤٠
- Ibid.* ٤١

نتيجة هذا التاريخ وفحواه

System of Transcendental Idealism (1800), SW, I, Abt. 3, 492; ١

راجع أيضاً تلك الصيغ لنظام الذاتية Identitatssystem كحاورة
Bruno والـ Further Expositions وكلاماً صدر في سنة ١٨٠٢. وحتى في هذه
الصيغ يوضع التشديد على المفهوم الثاني خاصة .

Op. cit., in Schellings Werke, herausg. von A. Weiss (1907), ٢
III, 499.

٣ رأينا من قبل أن هذا لم يكن موقف ليبنتز الاصيل ، على الرغم من
الفقرات التي يبدو انها تبرر تأويل شلنغ .

Op. cit., in Schellings Werke, ed. Weiss, III, 493-494. ٤

٥ ليس من اليقن ان التطورية الميتافيزيقية التي أخذ بها اوكن Oken
كانت تفترض عنده نظرية خاصة بتحوّل الانواع ، على سبيل التحدر الطبيعي .

Lehrbuch der Naturphilosophie, 1, 4. ٦

٧ المرجع نفسه ، ٢٢ . هنا دون ريب مصدر الزمان الخالق
Temps-Créateur عند برغسون . ولست اعني بذلك طبعاً ان السيد برغسون
استمد هذا المفهوم من اوكن .

Ibid., 26. ٨

Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen, 1812. ٩

Op. cit., SW, I, Abt. 8, 64. ١٠

Op. cit., 81. ١١

Ibid., 63. ١٢

Ibid., SW, I, Abt. 8, 70. ١٣

Ibid., 77. ١٤

Op. cit. (1899), 187-189. ١٥

The Religious Aspect of Philosophy (1885), 248-249. ١٦

١٧ استعمل لفظة جائز بمعناها المطلق الذي عرفه اسپينوزا بقوله : « يقال في الجزئيات انها جائزة كلما لم نجد ، مهما حصرنا انتباهنا في ماهيتها ، ما يقضي بانزال وجودها كأمر ضروري » (Eth., IV, Def. 3) .

١٨ Science and the Modern World, 249. ينبغي ان نلاحظ الماعاً خفياً الى هذا المفهوم في كتاب شلنغ :

Denkmal der Schrift von den gottlichen Dingen, ed. cit., 65.



[REDACTED]

المصطلحات

Absurd
act, actuality
agnosticism
analogy
analytical
animism
antithesis
anthropomorphism
anthropology
apatheia
a priori
a posteriori
apprehension
arbitrary
association of ideas
ataraxy

خلف، متنوع
فعل، تحقق
لاادوية
قياس، تشابه
تحليلي
مذهب التائيس، اللسبية
نقيض، مقابل
تشبيه، تجسيد
علم لشوء الإنسان
أناة، جلد
أولي، مجرد
لاحق، حسي
ادراك، اكتناه
تحكمي، عسفي، اعتباطي
اقتران الخواطر، ترابط الخواطر
طمأنينة

Categories
certainty
concomitance
concept, conception
conceptualism
contingency
continuity
corruption

مقولات
يقين، قطعية
اقتران، تلازم
مفهوم، تصور
المذهب التصوري
جواز
الصال، تسلسل
فساد، اضمحلال

cosmology	فلسفة كونية
cosmography	تصوير الكون
cosmogony	وليد الكون
cynicism	المذهب الكلبي، استهتار
Deduction	استنتاج، استدلال
Deists	الموحدون العقليون
descriptive	وصفي
determinism	جبرية، حتمية
differentia	فصل، ميزة
dogmatism	تحكم في الرأي
Eclecticism	الانتقائية، التلبيق
efficient cause	سبب فاعل
élan vital	اندفاع حيوي
emanationism	مذهب الصدور أو الفيض
empiricism	المذهب التجريبي
Enlightenment	عصر اليقظة
eschatology	فلسفة مصيرية
essence	ماهية
eternal	الزلي، أبدي
évolution creatrice	التطور الخلاق
extroversion	انفتاح
Fallacy	مغالطة
final cause	سبب غائي
flux	صيرورة، سيلان
formal cause	سبب صوري
Generation	تكوين، تولد، كون
genesis	تكوين، نشأة
genus, kind	جنس، صنف
geocentric theory	نظرية توسط الارض للعالم
Hedonism	مذهب اللذة
heliocentric theory	نظرية توسط الشمس للعالم
hylozoism	حيوية المادة

hypothesis
(ex hypothesi)

فرضية، الفراض
(بالافتراض)

Idea

فكرة (جمع: أفكار)

idealism

مثالية

identity

هوية، هوية

identity of indiscernibles

هوية غير التباينين

illusionism

إيهام

individuation, principle of

مبدأ التفرّد

instrumentalism

المذهب الذرائعي

introversion

الانطواء على الذات

Judgment

قضية، حكم

Manichaeism

مانوي، ثنائي

metaphysics

ميتافيزيق، ما بعد الطبيعة

monad

جوهر فرد، وحدة

monism

المذهب التوحيدى

motivate

يبعث، يحرك

Nominalism

المذهب الشكلي أو اللفظي

normative

تقويمي

noumenon

مفهوم

non sequitur

لا يلزم (منطقياً)

Ontological Proof

دليل الوجود الحق (على الله)

ontology

علم الوجود

organismic

جهازى، خاص بالجهاز الكامل

object

موضوع

otherness

مباينة، مغايرة

otherworldliness

الانزعة الاخروية

Pathos

حساس

paleontology

علم الحيوانات المنقرضة، علم التمحجرات

panlogism

حلول العقل (في كل شيء)

panpsychism

حلول النفس (في كل شيء)

pantheism

حلول الله، الحلولية

Peripatetic	مشائي (منسوب الى ارسطو)
perpetual	دائم، ابدى
phenomenalism	مذهب الظواهر
plenitude	التمام، الاكتفاء
plenum	ملاء
potency, potentiality	قوة، طاقة، امكان
postulate	قضية موضوعة، وضع
pragmatism	المذهب التطبيقي (الذرائعي)
predicate	محمول
privation	عدم، سلب
process	صيرورة، عملية
Reductio ad absurdum	قياس الخلف، ابطال بقياس...
Romanticism	الرومانطيقية، المذهب الرجيداني
Semantics	علم دلالة الالفاظ
species	نوع، فصيلة
subject	ذات، حامل
substance	جوهر
sufficient reason	علة كافية، تمثيل كاف
state of nature	الطور الطبيعي
Stoicism	المذهب الرواقي، الرواقية
synthesis	تركيب، تأليف
Tautology	تحصيل حاصل
teleology	غائية
theodicy	تبرير الخليفة
theology	علم اللاهوت، لاهوت
thesis	قضية
this-worldliness	الزعة الدنيوية
transcendentalism	مذهب التعالي
Vacuum	الحلاء

فهرس الاعلام

... ۱ ...

- ابادي، جالك، ۲۸۲ .
الابانيشاد (اسفار)، ۷۵، ۱۵۷ .
ابن رشد، ۱۴۲ .
الابيقوريون، ۹۰ .
ايلارد، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸ الخ، ۱۸۸، ۱۹۱ .
ادواردز، يرفانان، ۹۲ .
أديسون، جوزف، ۱۹۷، ۲۷۸، ۲۸۶ الخ، ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۳۵ .
أرسطو، ۷۸ الخ، ۱۷۳ الخ، ۲۴۲، ۲۶۷، ۲۷۷، ۳۴۳ الخ، ۴۰۶، ۴۴۳ .
اسبينوزا، ۲۲۵ الخ، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۹ الخ، ۲۸۴، ۳۱۸، ۳۳۴، ۴۸۳ .
اغسطينوس، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۲۷، ۱۵۷، ۲۴۱ .
اكنسايد، مارك، ۲۷۸، ۳۹۳ الخ، ۴۵۷ .
اكوشار - لوبران، ۳۰۹ .
الاكوني، توما، ۱۲۲، ۱۳۰ الخ، ۱۹۲، ۲۵۲ .
أليير الكبير، ۱۳۸ .
أفلاطون، ۶۹ الخ، ۲۶۷، ۲۷۷، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۳۶، ۴۶۳ الخ، ۴۷۶،
۴۷۷، ۴۷۹ .
افلوطين، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۵۷، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۷، ۳۲۰، ۴۳۹، ۴۷۶،
۴۸۳ .
امرسون، ۳۷۷، ۴۵۵ .
انسلم، ۲۲۳ .

- انغي، و. ر. ٨٢٠ .
أوريجينوس، ١٣٣، ٢٥٢ .
أوكن، ٤٦٩ .

- ب -

- بارنوم، ب. ت. ٣٥٥، ٤٠٥ .
باسكال، ٢٠٠ الخ .
بالم، ٦٢ .
بالنجينيوس، ١٨٦ .
باور، هنري، ٣٥٦ .
برتون، روبرت، ١٧٩ .
برنارد الكليرفوكسي، ١٢٩ .
برناردين دي سان بيير، ٢٨٣ .
برغسون، هنري، ٥٢، ٥٣، ١١٩، ١٦٦ .
برقلس، ١١٦ .
بروك، هنري، ٣٦٦ .
براون، السير توماس، ١٣٩ .
برونو، جوردالو، ١٤٧، ١٨٤، ١٨٨، ١٩١، ١٩٨، ٣٧٥، ٤٨٣ .
برونينغ، روبرت، ٧٠ .
بطليموس، ١٦٦ الخ .
بلاكهور، ريتشارد، ٢١١، ٤٣٨ .
بلارمينو، روبرتو، ١٥٤ الخ .
بلود، ب. ب. ٥٤ .
بلوش، الاب، ٣٦٦، ٣٦٨ .

بوب، الكسندر، ٤٧، ١١٠، ١١٦، ٢١١، ٢٧٨، ٢٩٤ الخ.، ٣١٩، ٣٢٦،
٣٣٩، ٣٩٣، ٤٣٠ .

بودابوس، ٢٢٦ .

بوريدان، جان، ٢٥٧ .

بوفون، ج.، ٢٧٨، ٣٤٦ الخ.، ٤٠٦، ٤١٥ .

بولينبروك، هنري، ٢٧٨، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣ الخ.، ٣٢٠، ٣٣٤،
٤٢٩ .

بوني، شارل، ٢٧٨، ٢٩٢، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥٤، ٤٢١ الخ. .

بيرنت، ج.، ٧٨ .

بيرسون، ٢٤٢ .

بيكون، روجر، ١٦٦ .

بيكون، فرنسيس، ١٧٨ الخ. .

بيل، بيير، ٣١٦، ٣٢١ .

بين، توماس، ١٧٨ .

- ت -

تاستو، ١٤٧ .

ترمبلي، أ.، ٣٥٠ .

تازيو، برناردينو، ١٥٨ .

تيمسون، الفرد، ٧٠، ٣٣٠ .

تورغو، ٤٠٧ .

تولند، جون، ٤٩ .

تيكو براهي، ١٧٢، ١٩٣ .

تيلر، أ. أ.، ٧٩ .

- ج -

- جود، أ. م. ٩٢ .
- جونسون، صاموئيل، ٣٧٨، ٣٨٠ الخ. ٤٣٠، ٤٨٣ .
- جویت، ٩٤ .
- جینیٹز، صوم، ٢٩٦ الخ. ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١١، ٣١٧ .
- جیمس، ولیم، ٥١، ٥٤، ٤٦٠، ٤٧٨ .

- د -

- داروین، ٣٥٤ .
- دانٹی، ١٢٣، ١٢٥، ١٨٨، ٢٥٢، ٣٧٦، ٤٧٦ .
- دراموند، ولیم، ٢٤٣، ٢٥٠ .
- دراپر، ١٧٣ .
- درهام، ولیم، ٢٠٨ الخ .
- دنيس، ٢١١ .
- دودان، هنري، ٣٤٤ .
- دولباك، ٤٠٢ .
- ديبارتاس، ١٦٧ .
- ديدرو، ٢٧٨، ٤٠٢ .
- ديفس، توماس، ١٨٧ .
- ديكارت، ١٩٧، ٢٤١، ٢٨٤، ٤٠٦ .
- ديمقريطس، ١٨٨ .
- ديوجينيس، ٩٠ .
- ديونيسيوس (الاريبوجيتي)، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٥٧ .
- ديوي، جون، ٥١ .

- ر -

- راجو، ۵۳ .
- راموس، بطرس، ۱۴۳ .
- راستل، برتراند، ۲۲۸، ۲۶۱ .
- راي، جون، ۳۶۷ .
- روس، و. د.، ۱۰۷ .
- روسو، ج. ج.، ۳۰۲، ۳۵۳، ۴۰۷ .
- رونسار، بيير دي، ۲۴۲ الخ .
- روينه، ج. ب.، ۴۰۳ الخ .
- رويس، جوسيا، ۴۷۵، ۴۸۰ .
- ريتر، كونستانتين، ۷۸ .
- رينولدز، سيرجوشوا، ۴۳۱ .

- ز -

- زانفويل، أ.، ۱۷۰ .

- س -

- سكوتس، دنس، ۱۲۶ .
- سنطايانا، ج.، ۵۴، ۸۶، ۸۷ .
- سبنسر، هربرت، ۷۴ .
- سقراط، ۸۸ الخ .
- سويفت، جوناثان، ۳۵۸، ۴۲۹ .
- سينتزبوري، ۲۱۴ .
- سيزالينو، ۳۴۴ .

- ش -

- . شانكارا، ١٥٧ .
- . شوري، بول، ٨٥ .
- . شلايرماخر، ف. أ. د.، ٤٥٢، النخ.، ٤٥٧ .
- . شلتغ، ٥٢، ٤١٩، ٤٣٩، ٤٦٦، النخ .
- . شليفل، أ. و.، ٤٣٩، ٤٤٩ .
- . شليفل، ف.، ٥٠، ٤٣٩، ٤٤٧، النخ.، ٤٥٢ .
- . شلتي، ب. ب.، ٥٣ .
- . شوبنهاور، أ.، ٧٦ .
- . شيلر، ٢٧٨، ٤٤١، النخ.، ٤٥٨ .

- ط -

- . طومسون، جيمس، ١١٢، ٢٧٨ .
- . طياروس، ٧٩ .

- غ -

- . فاليليو، ١٨٠، النخ.، ١٩٣ .
- . غرين، ت. ه.، ٩٥ .
- . غلانفيل، جوزف، ١٩٩ .
- . غوتي، ٢٨٦، ٣٧٦، ٤١٦، ٤٥١ .
- . غولدسميث، أوليفر، ٢٧٨، ٣٤٧ .

- ف -

- فاكتوردر، ٤٤٨ .
- فخقي، ٣٣٧، ٥٥ .
- فلود، روبرت، ١٥٨، ١٦٠ الخ .
- فورمي، ج. ا. س. ٢٨٨ .
- فولتير، ٥٧، ١١٦، ٢٧٨، ٣١٧ الخ، ٣٦٩، ٣٧٨ الخ، ٤٢٩ .
- فولف، كريستيان، ٢٦٦ الخ .
- فونتنبيل، ب. ل. ب. دي، ٢٠٥ الخ .
- الفيدنتا، ٧٥، ١٥٧ .
- فنلون، ٢٤٨، ٢٨٢ .

- ق -

- قرمقاس، ١٨٢ .

- ك -

- كامبانلا، ١٧٨ .
- كانت، عمانوئيل، ٢١٩ الخ، ٢٧٨، ٢٩٠، ٣٣٧، ٣٦١، ٣٩٨ الخ .
- كبلير، جوناثان، ١٧٣ الخ، ١٩٣ الخ .
- كلارك، صاموئيل، ٢٣١، ٢٤٩، ٢٥٦ الخ، ٤٢٩ .
- كنغ، ولیم، ١١٦، ٢٥٠، ٢٥٦ الخ، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨٤، ٢٨٥، ٣٢٠ الخ، ٣٧٤ .
- كوبرنيكوس، ١٦٧ الخ، ١٨٠، ١٨٧ الخ .
- كوزانوس، نيقولاوس، ١٣٨، ١٨٣ الخ، ١٩٥ .

- ل -

- . لامبرت، ج. ٥، ٢١٨ الخ، ٢٧٨ .
- . لانفي، جيواكيم، ٢٦٦ .
- . لسنغ، ٣٧٦ .
- . لنتز، ج. م. ر. ٣٧٧ .
- . اللباردي، بطرس، ١٢٩ .
- . لو، ادموند، ٢٨٠، ٣٢٠، ٣٢٣ الخ، ٣٧٠، ٣٧٤ .
- . لوروا، ٥٣ .
- . لوك، جون، ٤٨، ٢٧٨، ٣٤٥ الخ .
- . لوكريشيوس، ٢١١ .
- . لونجينوس، ٤٣٠ .
- . لينتز، ١١٦، ٢٢٥ الخ، ٢٥٤ الخ، ٣٣٥ الخ، ٣٤٦ الخ، ٣٦٢، ٣٧٣،
- . ٣٨٤ الخ، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٣٥، ٤٨٣ .
- . ليفنوك، انطوني فان، ٣٥٥ .
- . لينتوس، ٣٥١ .

- م -

- . ماكروبيوس، ١١٥ .
- . مالبرينش، ٢٧١ .
- . ماربرتوي، ب. ل. م. دي، ٣٨٣، ٤٠١، ٤١٥ .
- . مور، هنري، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٥٥، ٣٧١ .
- . مورني، د. ٥٧ .

- مونتاني، ١٦٩، ١٩٦ .
- مونبودو، ٣٥٣ .
- ميل، ج. س. ٤٥١ .
- ميلتون، ١٠٣، ٢٤٥ الخ، ٣٢٣، ٤٥١ .
- ميمون، موسى بن، ١٦٦ .

- ن -

- نوريس، جون، ١٤٨ الخ، ٢٤٤ .
- نوفاليس، ٤٣٩ .

- ه -

- هالتر، البرخت فون، ٣٠٠، ٣٣٩ .
- هيرت، جورج، ١١٠ .
- هردير، ٢٧٨، ٤١٦ .
- هوتلتوت، ٣٥٢ .
- هوايتهد، أ. ن. ٥٩، ٦٩، ٤٨٣ .
- هوغو، فيكتور، ٢٣٣ .
- هيغل، ج. ف. ٥٢ .
- هيرونيموس، ١٢٨، ٢٥٢ .

- و -

- . وارنون، توماس، ٤٣١ .
- . ولیم الأكامی، ١٢٦ .
- . ولفسون، ه. أ. ١٨٢ .
- . ویلکنز، جون، ١٦٩، ١٧٨ .

- ی -

- . یاکوبی، ف. ه. ٤٧٠، ٤٧٣ .
- . یونگ، ادوارد، ١٣٩ الخ، ٢١٣ الخ، ٣٩١، ٣٩٢ .

فهرس المحتويات

٧	المسومون في هذا الكتاب
١١	مقدمة المترجم
٣٥	تمهيد
٤١	مقدمة : دراسة تاريخ الفكر
٦٩	نشأة الفكرة في الفلسفة اليونانية
	المبادئ الثلاثة
١٢١	سلسلة الوجود وبعض التناقضات الداخلية في الفكر اثناء القرون الوسطى
١٦٥	مبدأ التام والنظام الكوني الجديد
٢٢٥	التام والتعليل الكافي عند لينتز واسبينوزا
٢٧٧	سلسلة الوجود في فلسفة القرن الثامن عشر وموقع الانسان ودوره في الطبيعة
٣١٥	مبدأ التام وروح التفاؤل في القرن الثامن عشر
٣٤٣	سلسلة الوجود وبعض جوانب علم الحياة في القرن الثامن عشر
٣٦٥	اضفاء صفة زمنية على سلسلة الوجود
٤٢٧	الرومانطيقية ومبدأ التام
٤٦٣	نتيجة هذا التاريخ وفعواه
٤٨٧	الحواشي
٥٥٩	المصطلحات
٥٦٣	فهرس الاعلام
٥٧٣	

ف. ب (۱۲۷)

۱۹۶۸



هذا الكتاب . . .

. . . يتناول المؤلف في المحاضرات اللاحقة عشرة التي تؤلف مادة الكتاب الذي بين ايدينا مسألة من اهم المسائل في تطور الفكر الغربي ، راجت دراجبا عظيما في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، من مسالة اتصال الوجود برباط اجزائه ، حتى لتؤلف سلسلة من الحلقات او المراحل ، يأخذ بعضها بركات بعض منذ ادناها حتى اسمائها ، فصح اطلاق التسمية التي رعم المؤلف كتابها وهي ؛ سلسلة الوجود الكبرى . والغرض الذي يتوخاه المؤلف من سرد هذه المفهوم ، ابتداء بافلاطون واتجاه نيتشه ، هو التبدل ، كما المقام ، على الدور الذي تلعبه المفاهيم الكبرى في تطور الفكر العام ، وسيطرة بعض امساحة التفكير في شق حقول الحياة العقلية والاجتماعية في حقبة ما رعت جماعة او شعب ما ، والنفاذ الى فحواها الاخير .

من مقدمة

الدكتور ماجد فخري

كتاب جدير بالقراءة